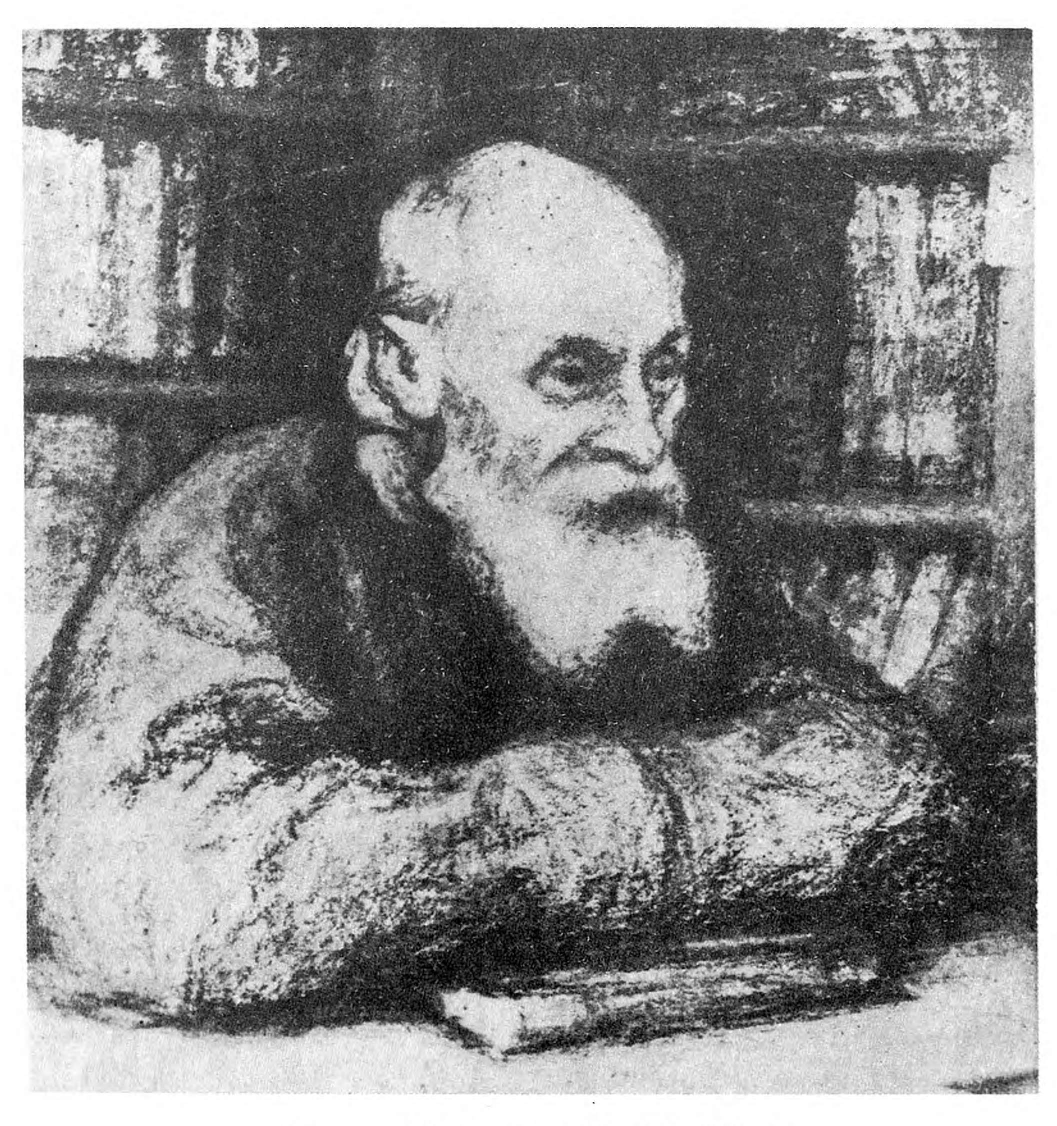
Н.Ф.ФЕДОРОВ

Н.Ф.ФЕДОРОВ • Сочинения •

1





С рисунка Л. О. Пастернака 90-х годов XIX века.

Библиотека журнала «Путь»

Н. Ф. ФЕДОРОВ

СОБРАНИЕ СОЧИНЕНИЙ В ЧЕТЫРЕХ ТОМАХ

ТОМ ПЕРВЫЙ



Москва
Издательская группа «Прогресс»

ББК 87.3(2)
Ф 33

Редактор *М.А. Колеров*
Художник *В.А. Пузанков*

Составление, подготовка текста и комментарии
А.Г. Гачевой и *С.Г. Семеновой*

Работа издана при финансовой поддержке
Российского фонда фундаментальных исследований

**Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда
согласно проекту № 95-06-18683б**

Фёдоров Н.Ф.
Ф 33 Собрание сочинений: в 4-х тт. Том I. — М.: Издательская группа «Прогресс», 1995. — 518 с.

Ф $\frac{0301000000 - 035}{006(01) - 95}$ без объявл. ББК 87.3(2)

ISBN 5-01-004036-0
ISBN 5-01-004037-9

ФИЛОСОФИЯ ВОСКРЕШЕНИЯ Н. Ф. ФЕДОРОВА

Еще десяток лет назад любой разговор о личности и идеях Николая Федоровича Федорова (1829—1903) неизбежно начинался со ссылок на мнения об этом оригинальном и, как казалось, обочинном мыслителе главных духовных авторитетов России, его современников. И только после объявления, что Лев Толстой гордился, что живет «в одно время с подобным человеком» [1], что Достоевский мысли Федорова «прочел как бы за свои» [2], а Владимир Соловьев с редким дерзновением признал учение Федорова ни больше ни меньше «первым движением вперед человеческого духа по пути Христову» [3],— автор малотиражной, диковинной «Философии общего дела» как бы получал некоторое право на внимание исследователей и читателей. (Впрочем, длительное время больше всего весили несколько сочувственных высказываний Горького, а также теплые предсмертные воспоминания К. Э. Циолковского о своем знакомстве еще «на заре туманной юности» в стенах Чертковской библиотеки с «изумительным философом и скромником» [4].) Федорова приходилось «протаскивать», педалируя не столь уж существенные для него связи, часто отсекая самое для него сокровенное, сопровождая изложение его идей ритуальными открещиваниями: «утопия», «консервативно-патриархальные иллюзии», «идеализм», «религиозная оболочка» и т. п., а в последние годы включив его в одновременно почтенную и интригующую плеяду мыслителей русского космизма на правах «синкретического» ее родоначальника. Я вовсе не собираюсь оспаривать последнего, здесь вполне реальная филиация идей, хотя и нуждается она во внимательном анализе. Сейчас настали у нас времена, когда любые, даже самые утонченно-извинительные конъюнктурные соображения, надо думать, при желании могут быть полностью устранены и Федоров должен наконец занять свое истинное — и редкое — место в истории отечественной и мировой мысли,— место религиозного Учителя, давшего при этом сильную, неожиданную и плодотворную философскую оптику. Как бы подхватывая вышеприведенную оценку Соловьева, высказанную им в письме от 12 января 1882 г., где он величает Николая Федоровича, своего адресата, «дорогим учителем и утешителем», В. Н. Ильин через полвека утверждал, что в лице Федорова «во второй раз человечество увидело Сократа, т. е. человека, за которым уже кончаются возможности тварные и начинается боготварность» [5]. За этим сравнением, часто прилагаемым к Николаю Федоровичу, стоит не столько формальный принцип (распространение идей через устные беседы, тем более что в случае с Федоровым все же основным источником были рукописные тексты, дававшиеся

---

[1] Цит. по кн.: Кожевников В. А. Николай Федорович Федоров. Опыт изложения его учения по изданным и неизданным произведениям, переписке и личным беседам. М., 1908, с. 320.

[2] Достоевский Ф. М. Письма, т. IV, М., 1959, с. 9.

[3] Письма Владимира Сергеевича Соловьева, т. II, под редакцией Э. Л. Радлова. СПб., 1909, с. 345.

[4] Циолковский К. Э. Черты из моей жизни. Тула, 1983, с. 61.

[5] Ильин В. Н. О религиозном и философском мировоззрении Н. Ф. Федорова.— Евразийский сборник, кн. VI, Прага, 1929, с. 20.

на прочтение) и тем более не содержательный (их учения существенно разнятся), а указание на самый *тип* и *склад* их как мыслителей — духовных вождей человечества, только одного — дохристианской, а другого — христианской эры.

Учение Федорова касается высших целей и предельных эволюционно-онтологических задач и уже хотя бы поэтому является учением религиозным, не говоря о том, что оно прямо определяет себя в христианском духе и в христианской перспективе. Естественно, что на него прежде всего отреагировали религиозные философы. С. Н. Булгаков первым в статье «Загадочный мыслитель» (где, кстати, Федоров и был печатно окрещен «московским Сократом») передал свое свежее, очарованное впечатление от мысли значительной, даже исключительной и вещей. Ценным было здесь раскрытие серьезной «зависимости Соловьева от Федорова» [1]. Ведь Соловьев уже признавался патриархом зачинающейся плеяды мыслителей русского религиозного ренессанса, а тут за ним вставала другая выдающаяся фигура, вдохнувшая в него многие из его наиболее оригинальных интуиций и идей. Через несколько лет дух федоровских идей витает уже над страницами труда самого Булгакова «Философия хозяйства» (1912). В книге «Свет невечерний» Булгаков уже более осторожен, высказывает ряд претензий к Федорову, давшему «грандиозную систему философии хозяйства» [2], но смешавшему в ней теургию с магизмом. Однако позднее Булгаков отказывается от этого обвинения, оценив плодотворность федоровского применения «к хозяйству основных догматов христианства», признав в нем — в противоположность Марксу, чьим именем ознаменован выбор антихристова земного Вавилона,— открывателя исторического пути к Граду Божию. Сетуя, что Федорову никто из мыслителей не сказал прямого "да", как никто «не решился сказать и прямого "нет"», Булгаков заключает: «Остается признать, что не пришло еще время для жизненного опознания этой мысли,— пророку дано упреждать свое время» [3]. Впрочем, «нет» федоровской мысли хоть и нечасто, но звучало. Так, известный историк русского богословия Г. В. Флоровский, считая автора «Философии общего дела» «мыслителем острым и тонким», решительно отлучал его от христианства, усматривая в его учении гордынное взятие человеком на себя Божественных прерогатив, обличал в «гуманистическом активизме», «магическом и техническом натурализме», нечувствительности к проблеме личности и ее повоскресного преображения, утопизме [4]. Надо отметить, что вплоть до настоящего времени самые беспощадные критики Федорова, выступающие от имени православной ортодоксии, как правило, лишь варьируют те оценки, которые были высказаны Флоровским. (Кстати, по устному свидетельству американского исследователя А. А. Киселева, ученика Флоровского, тот в последние годы жизни пересмотрел свое отношение к Федорову в сторону его значительно большего приятия.) Основная же тенденция в подходе к наследию Федорова была — с разной степенью глубины — общей большинству русских философов. От П. А. Флоренского и Н. А. Бердяева до В. В. Зеньковского и С. Л. Франка все признавали его «своеобразнейшим и оригинальнейшим», «гениальным и дерзновенным» мыслителем, напоенным «подлинно христианским вдохновением», но отмечали при этом разного рода «срывы и уклонения», связанные с недооценкой иррациональных истоков, трансцендентных тайн бытия, с излишним прагматизмом, утопическим склонением не-

[1] См.: Булгаков С. Н. Два града. Т. 2. М., 1911, с. 260—272. Впервые статья была напечатана в «Московском Еженедельнике», 1908, № 12, стлб. 28—46.
[2] Его же. Свет невечерний. М., 1917, с. 360.
[3] Его же. Душа социализма.— «Новый град», Париж, 1931, № 2, с. 58.
[4] См.: Флоровский Г. П. Пути русского богословия. Париж, 1936, с. 322—330.

которых его проектов. Особое внимание тех, кто внимательно вникал в «Философию общего дела», привлекли глубокомысленные богословские идеи Федорова о Троице, внехрамовой литургии, но прежде всего его представление об условности апокалиптических пророчеств, воспринятое и Н. А. Бердяевым, и Г. П. Федотовым как настоящее откровение [1]. В целом учение «всеобщего дела» представало как особо радикальный вариант тех идей христианского активизма, богочеловечества, сотрудничества божественной и человеческой энергий в «теургическом делании», в деле избавления мира от законов «падшего» материального естества и ввода его в эволюционно высший, бессмертный, соборно-любовный тип бытия, Царствие Божие, которые развивались многими русскими религиозными мыслителями от В. С. Соловьева до Н. А. Бердяева.

В начале нашего столетия известный эстетик и критик А. Л. Волынский писал об авторе «Философии общего дела» следующее: «Федоров — единственное, необъяснимое и ни с чем не сравнимое явление в умственной жизни человечества... Рождением и жизнью Федорова оправдано тысячелетнее существование России. Теперь ни у кого на земном шаре не повернется язык упрекнуть нас, что мы не бросили векам ни мысли плодовитой, ни гением начатого труда... В одном Федорове — искупление всех грехов и преступлений русского народа» [2]. Я не знаю ни одного из самых великих национальных деятелей, государственных или культурных, о которых было бы сказано нечто подобное. Обратимся же к жизни и мысли этого человека.

Московский Сократ

Долгие годы значительную часть жизни Николая Федорова скрывала завеса таинственности. Да и вторая ее половина, когда он становится «необыкновенным библиотекарем» Румянцевского музея, укладывалась в почти житийный канон неустанного подвижничества и духовных трудов. Он был знаменитейшей, любимой и все же загадочной фигурой Москвы конца прошлого века. С кем только его не сравнивали! То по темноте биографических начал и святой жизни — со старцем Федором Кузьмичом, то с доктором Федором Гаазом — по отдаче себя на служение людям, то видели в нем нового Мельхиседека, своего рода первосвященника, не помазанного церковью, то опять же уподобляли Сократу.

И только в последнее время удалось выяснить обстоятельства его рождения, учебы, формирования, ряд важнейших вех его домосковской жизни. Будущий мыслитель родился в самом конце мая 1829 г. в селе Ключи Тамбовской губернии; его отцом был князь Павел Иванович Гагарин, местный землевладелец, позднее известный театральный антрепренер, принадлежавший к славнейшей российской фамилии, матерью — молодая дворянская девица Елизавета Иванова, не состоявшая в законном браке с князем. Фамилию и имя Николай получил по имени своего крестного отца, как это обычно происходило с незаконнорожденными детьми. (Сведения о матери Федорова и новая дата его рождения были установлены по его свидетельству о крещении, найденному в тамбовском архиве искусствоведом В. С. Борисовым [3].)

«Существенною, отличительною чертою человека являются два чувства —

---

[1] «Идея Федорова об условном значении пророчеств явилась для нас настоящим освобождением. Как все гениальные идеи, она так проста, что, раз приняв ее, кажется непонятным, как можно думать иначе» (Федотов Г. Эсхатология и культура.— «Новый град», Париж, 1938, № 13, с. 52—53).

[2] Цит. по кн.: Остромиров А. Николай Федорович Федоров. Биография. Харбин, 1928, с. 7.

[3] Борисов В. С. Кто была мать Н. Ф. Федорова? — «Памятники Отечества», 1989, № 1, с. 104.

чувство смертности и стыд рождения» — так позднее определит Федоров суть травматического ядра человека. Неожиданная кончина в октябре 1832 г. деда, крупного государственного сановника, известного масона Ивана Алексеевича Гагарина, позднее, в сознательные уже годы Николая, смерть дяди, предводителя тамбовского дворянства Константина Гагарина, его воспитателя и покровителя, на чьи деньги он учился сначала в тамбовской гимназии, а затем в Одесском Ришельевском лицее, не говоря уже о «стыде рождения», болезненно усугубленном самим фактом незаконнорожденности,— все это в случае с Федоровым обернулось обостренно-невротическим вариантом переживания и «чувства смертности и стыда рождения», давшим, однако, уникально созидательный, религиозно-пророческий выход. «Вопросы о родстве и смерти находятся в теснейшей связи между собой: пока смерть не коснулась существ, с которыми мы сознаем свое родство, свое единство, до тех пор она не обращает на себя нашего внимания, остается для нас безразличною» [1]. Эти мысли о связи чувства родства и осознания смертности, несомненно, отражают личный опыт Николая Федоровича, и осенью 1851 г., когда умер его дядя, резкое смыкание этих двух переживаний породило в нем уникальную вспышку-озарение; его пронзила основная идея его учения, «мысль, что чрез нас, чрез разумные существа, природа достигнет полноты самосознания и самоуправления, воссоздаст все разрушенное и разрушаемое по ее еще слепоте и тем исполнит волю Бога, делаясь подобием Его» (Соч., с. 633). Двадцати двух лет Николай Федорович бросает вызов смерти, такой дерзновенный и окончательный, как никто из смертных за всю историю. Победа над ней мыслилась настолько радикальной, что предполагала возвращение к преображенной жизни — поиском, трудом и творчеством — всех ушедших поколений. Именно так понял Федоров высшее задание, которое возложено Богом на человека как орудие исполнения Его воли.

Два с половиной года с осени 1851 г. до начала 1854 г., когда Федоров сдает экзамен на звание преподавателя уездных училищ, он ведет какое-то потаенное, документально не зафиксированное существование. Между тем это был наверняка период его интенсивнейшей духовной жизни, резкого жизненного, бытового переворота, утверждения в новом фундаментальном выборе (аскетический подвиг в миру, служение людям и вызревание Слова для его будущего объявления миру), когда шло мощное переоткрытие и переоценка всего. Явленная ему Идея как бы вставилась в глаз Федорова, дав ему невиданный фокус взгляда на жизнь, раскупорив в нем силу поэта-визионера, мечтателя и пророка. В это время он еще очень молод — пик жизненных сил, чувств, желаний, отзывчивости на мир; темпераментом он обладал страстным, почти неистовым, доставшимся от отца. В нем происходит как бы возгонка родотворных, по его выражению, энергий в силу воскресительной мысли, в каждодневное подвижничество.

В каком-то «слишком человеческом» плане Николай Федорович может показаться одиноким, лишенным того душевного общения, которое обычно дает семья, близкая женщина, дети. Да, всю жизнь он прожил настоящим аскетом, питался в основном чаем с хлебом, спал несколько часов на голом жестком сундуке без подушки, которую заменяли книги, ходил зимой и летом в одном и том же стареньком пальто («кацавейке»), все мизерное жалованье раздавал нуждающимся. Но у Федорова был дорогой ему Дом, где согревалось сердце, где чувствовал он реальную свою причастность к проходящей сквозь века,

---

[1] Федоров Н. Ф. Сочинения. М., «Мысль», сер. «Философское наследие», т. 85, 1982, с. 205. Далее все ссылки на это издание указываются в скобках после цитаты.

связующей живых и мертвых и уходящей в небо общечеловеческой общности,— Храм. Многократно Федоров говорил о себе как о человеке, «воспитанном службою Страстных дней и Пасхальной утрени». И весь православный обряд явился Федорову построенным по типу крестной и пасхальной седьмицы, в которой, по его мнению, «выражена самая сущность христианства». В определенном смысле его учение было прочувствовано и продумано в церкви, в целостной форме сознательно отправляемого религиозного действа, смысл которого он раскрывал для себя в свете активно-христианского идеала.

Новым смыслом зажглись для него в эти годы евангельские глаголы, открылся в них заповедный призыв к активности человека, к исполнению Божьей воли в главном: в преодолении греховного порядка существования и созидании преображенного, бессмертного типа бытия. На всю жизнь Николая Федоровича самыми важными и любимыми остались слова Христа: «Дела, которые творю Я, и он (верующий в Меня.— *С. С.*) сотворит, и больше сих сотворит» (Ин 14:12). Среди программных заповедей Евангелия он выделял так называемую заповедь научения: «Шедше научите вся языки, крестяше во имя Отца и Сына и Святаго Духа» (Мф 28:19). Позднее он писал, что содержание научения не дано здесь Христом, а как бы оставлено на вызревание в человечестве. И перед Федоровым, когда ему предстала его Идея, дававшая это содержание, возник вопрос: куда ему идти самому для начала, кого учить, какие «языки»? И он пошел на целых четырнадцать лет в школу, причем начальную, дающую первое направление сердцу и уму, пошел к детям, к тем естественным носителям родственного чувства, которое для него было критерием нравственности. «Возвратить сердца детей к отцам их» (наказ последнего пророка Ветхого Завета Малахии), причем всем когда-либо жившим предкам, населявшим эту землю и творившим ее историю,— вот тот основной внутренний переворот, который должен, по Федорову, произойти в людях. В преподавании географии и истории («география говорит нам о земле как о жилище; история же — о ней как о кладбище») удивительный учитель, используя оригинальный метод преподавания, максимально развязывавший активность самих учащихся в познавании, и пытался начать на детских душах конкретную работу в этом направлении. Такое сочетание мыслительной разработки вселенски-преобразовательных проектов с выходящей в жизнь практической инициативой, пусть малой, но озаренной и поднятой Идеей, было свойственно деятельности Федорова до конца.

Это же сопряжение мы встречаем в его долголетней библиотечной деятельности, сначала с 1869 г. в Чертковской библиотеке, затем с 1874 г. в Румянцевском музее (ныне Российская Государственная библиотека) и в последние годы в Министерстве иностранных дел. Труд свой, особенно в Румянцевском музее, он рассматривал «как священное дело», служение одному из центров мировой памяти, и проявил себя настоящим новатором и подвижником наиболее целесообразной, системной организации, сохранения и живого бытования этой памяти. Впрочем, сам Федоров был настоящей живой энциклопедией, объем и глубина которой, казалось, не имели предела; говорят, он знал чуть ли не наизусть содержание всех книг самого большого в стране книгохранилища, и этим непостижимым богатством знаний он щедро одарял всех нуждающихся. На четверть века он становится высшим нравственным авторитетом музея, духовным и интеллектуальным средоточием всей его деятельности. Сюда, в каталожную Николая Федоровича, собирались многие замечательные люди Москвы того времени — ученые, писатели, философы, для бесед и дискуссий, здесь воспитывались ученики — В. А. Кожевников, братья Ю. П. и С. П. Бартеневы, С. А. Белокуров, С. М. Северов, Г. П. Георгиевский и др. Существует немало

воспоминаний о Федорове-собеседнике и, если хотите, проповеднике, об его «глубокомысленной речи, рассыпавшей мысли, как водопад брызги, его остроумных сближениях и выводах, его беседах, поражавших ученостью и образованностью решительно во всех отраслях знания» [1], об умиротворяющем слове «учителя», обладающем «исключительною синтетическою способностью» [2]. О его «могучей диалектике», перед которой меркли ораторские приемы даже таких блестящих спорщиков, как В. Соловьев, писал А. Л. Волынский, добавляя, что в ней, «кроме стальной логики, прошлое и будущее смешивались вместе, спаянные историческим и моральным цементом», создавая «изумительную насыщенность каждого его слова», приводя к тому, что «невидимое делалось в его словах зримым, почти осязаемым, так что диалектический напор на собеседника приобретал неотразимый характер» [3]. Недаром под обаяние его светлой личности («он весь светился внутренней добротой, доходящей до детской наивности. Если бывают святые, то они должны быть именно такие» [4], его мощного ума и поразительного учения попадали и А. А. Фет, и Л. Н. Толстой, и В. С. Соловьев.

Его достаточно интенсивное общение с двумя последними растягивается на 80—90-е гг., то прерываясь, то восстанавливаясь (подробнее см. примечание к работе «Супраморализм»). В контактах со знаменитыми людьми своего времени Федоров стремился не только открыть им свое учение, но и подвигнуть на то, чтобы они выступили с ним от своего имени. Такое странно-«юродивое» для нового времени отношение к авторству Федоров сознательно помещал в целую традицию, характерную для древней и христианской литературы, когда малоизвестный автор приписывал свое произведение «какому-либо древнему мудрецу, писателю, чтобы обратить внимание на произведение» [5]. К тому же Федоров расценивал учение «всеобщего дела» не столько как свое изобретение, а как доведенный до высокого градуса сознания голос веков и поколений (не случайно и основное его сочинение написано в форме «Записки от неученых к ученым», как бы от имени этих народных масс, живущих и живших). Однако попытки переложить на авторитетные плечи бремя вынесения в мир учения о воскрешении терпели провал. Хотя для кандидатов на эту миссию — будь то для Достоевского, познакомившегося с идеями Федорова перед работой над «Братьями Карамазовыми», для Толстого и особенно для Соловьева — их контакт с личностью и миропониманием Федорова остался далеко не бесследным.

Замечательный московский библиотекарь и мыслитель вовсе не был анахоретом-чудаком, как это иногда представлялось. Он не только по-своему реагировал на общественные события, но и стремился в них участвовать, чуть ли не повернуть в неожиданную, открывающую новые дали сторону. Даже его выходы в свет со своим учением (правда, всегда анонимно, под псевдонимом, а то и под чужим именем) привязывались к поводам конкретным, даже злободневным: сближение России с Францией, вопрос международного книжного обмена, засуха и голод, предстоящий конгресс мира, дебаты о разоружении. Его статья «Разоружение» («Новое время», 14 октября 1898 г.) с проектом превращения армии в «естествоиспытательную силу» получила отклик в русской печати и заинтересовала некоторых английских политиков. Особенно увлекала Нико-

---

[1] Георгиевский Г. П. Л. Н. Толстой и Н. Ф. Федоров. Из личных воспоминаний.— ОР РГБ. Ф. 217. Карт. I. Ед. хр. 47. Л. 28.

[2] Кожевников В. А. Николай Федорович Федоров, с. 5.

[3] Волынский А. Л. Воскрешение мертвых.— ЦГАЛИ. Ф. 95. Оп. I. Ед. хр. 49. Л. 2—3.

[4] Толстой И. Л. Мои воспоминания. М., 1969, с. 189—190.

[5] Эти слова Федорова приведены в письме Н. П. Петерсона к В. А. Кожевникову от 21 августа 1897 года.— ОР РГБ. Ф. 657. Карт. 10, ед. хр. 24, л. 22об.—23.

лая Федоровича идея внести свет самосознания и самоисследования в существование провинции, буквально каждого забвенного ее медвежьего угла. Любое поселение — историческая личность, призванная осознать свою долю участия в жизни отечества и — шире — общемировой. Его проекты «отечествоведения» дополнялись практической работой. Где бы Федоров, пусть недолго, ни жил (чаще всего он приезжал к своему последователю Н. П. Петерсону, записывавшему за ним его мысли), будь то Керенск, Воронеж или Ашхабад, он тут же разворачивал деятельность по сбору краеведческих материалов, организации музеев, археологических съездов и т. п. Федорова волнуют и судьбы школы, университетского образования, самого Румянцевского музея. Он настойчиво говорил о кремлях как о священных крепостях, сторожащих прах предков, о Московском Кремле в особенности, необходимости превратить его в научающую истинному пониманию долга перед историей национальную святыню. (Кстати, к проекту устроить из Кремля «воспитательный музей» он пытался привлечь и художника В. В. Верещагина.) Но, пожалуй, самым заветным для Федорова был интерес к обыденным храмам северной Руси, воздвигавшимся в единодушном, совокупном порыве массы людей за день-три в годины народных бедствий, эпидемий, войн. Он первым начал целое движение за собирание сведений об этих храмах и их исследование.

В последние годы жизни Федоров зимой живет в Москве, а летом уезжает или в Сергиев Посад, к стенам Троице-Сергиевой лавры, творению препод. Сергия Радонежского, первого святого в пантеоне учения о воскрешении, или же в Новый Иерусалим. Туда его влек монастырь и храм Воскресения, построенный Никоном как копия Иерусалимского храма Гроба Господня. Здесь все было пронизано пасхальным духом: плащаница, постоянно открытая для поклонения, росписи, служба, ежедневно включавшая пасхальные песнопения. В это время Николай Федорович начинает напряженно работать над окончательным приведением рукописей в порядок для их обнародования уже под своим именем, но его труд прерывает неожиданная тяжелая болезнь — двустороннее воспаление легких. Умирал он в декабре 1903 г. в Мариинской больнице для бедных, в той самой, где в одном из флигелей в семье штаб-лекаря восемьдесят два года назад родился Ф. М. Достоевский. При жизни Федорова о нем, собственно, никто не писал, он всячески противился даже простому упоминанию своего имени. Зато сразу после кончины восторженные его портреты замелькали в периодической печати. Появились рассказы о последних его днях и буквально минутах: до конца его волновала судьба его главной Идеи, он умирал с именем великого чтителя Воскресения, святого Серафима Саровского на устах, напомнив стоявшим у его одра, как тот прямо перед кончиной пел пасхальный канон перед Новым годом и предсказал, что то же услышат в его монастыре однажды летом (это пророчество Серафима, как известно, осуществилось летом 1903 г. во время саровских торжеств по его канонизации). Последним пожеланием (или скорее мечтой) Николая Федоровича, испустившего дух 13(28) декабря, было, чтобы и Москва, по примеру своего любимого святого, встретила наступающий 1904 г. пасхальным каноном. Похоронили Федорова на кладбище московского Скорбященского монастыря (на нынешней Новослободской улице). В 1929 г., когда переламывался становой хребет народа, выкорчевывалось и крестьянство, тот коренной слой, на который мыслитель «неученых» возлагал основные надежды, и христианство, духовное обеспечение народного мировоззрения и уклада, да и федоровского учения, могила философа, в числе других могил, подверглась надругательству. Кладбище Скорбященского монастыря было стерто с лица земли, утрамбовано под парк и игровую площадку, буквально, по мрачному пророчеству Федорова, обращено в «гульбище».

Симптом нравственного одичания, о котором предупреждал философ памяти, призывающий живущих обратиться сердцем и умом к кладбищам, отчетливо выступил наружу: «сыны человеческие» с очевидностью превращались в «блудных сынов, пирующих на могилах отцов».

Работу по подготовке к изданию написанного Федоровым завершили его ученики Н. П. Петерсон и В. А. Кожевников, выпустившие два тома «Философии общего дела», первый в городе Верном (ныне Алма-Ата), второй в 1913 г. в Москве. Предполагавшийся к изданию третий том статей и писем Федорова так и не увидел света.

Супраморализм, или Всеобщий синтез

Федоров обозначал целостность своих взглядов как «учение о воскрешении» или, более развернуто, «учение об объединении живущих сынов для воскрешения умерших», а также как «Новая Пасха», «пасхальные вопросы». Эти самоназвания ясно выявляют характер его философии как религиозного учения. Вместе с тем мыслитель предложил еще одно определение — «Супраморализм, или всеобщий синтез», зачерпывающее собственно философские и этические подходы его учения. Это действительно философия, во-первых, этическая и воистину *сверх-этическая*: она выдвигает приоритет должного над сущим, деонтологии над онтологией, зовет к преображению бытия в благобытие. «Если бы онтология, наука о бытии, была бы не мыслима только, но и чувствуема, то ее нельзя бы было отделить от деонтологии, т. е. нельзя бы было отделить то, что есть, от того, что должно быть» (Соч., с. 161). В область философского умозрения у Федорова вторгается не только активно-волевое начало, но и чувство. Идеал здесь — не просто мысль, неотделимая от воли к действию, но мысль, направляемая сердечным чувством. «Философия есть знание того, что должно быть, она есть план деятельности, который есть у всех людей; наука же, изучающая то, что есть, дает лишь средство для действия»[1]. Это характерное разграничение задач философии и науки действительно в системе самого Федорова. Его философия — именно активный план долженствующего быть. В иерархии ценностей над *истиной*, т. е. над тем, что *есть*, адекватным соответствием нашего познания реальному положению вещей, Федоров ставит *благо*, высший идеал должного состояния мира. Истина — только путь к благу: без знания того, что есть, нельзя создать того, что должно быть. Однако у Федорова познание и преобразование мира идут вместе. Он любил изречение Аристотеля, встречающееся и у Канта, о том, что абсолютно знать мы можем только то, что сами произвели. Федоров говорит о превращении гносео*логии* в гносео*ургию*. Сама идея, представление о благе, получает у Федорова форму *проекта*. Проект — это своего рода мост между должным и реальным, он проецирует идеал в действительность в качестве конкретного плана для осуществления. Проективизм — одна из характерных черт, оформляющих облик федоровского супраморализма.

Во-вторых, философия «всеобщего дела» предлагает последовательно *синтетический* способ мышления и достижения высших целей; это воистину философия синтеза, *«синтеза двух разумов (теоретического и практического) и трех предметов знания и дела (Бог, человек и природа)»*, и, наконец, *«синтеза науки и искусства в религии, отождествляемой с Пасхою»* (Соч., с. 473).

---

[1] Философия общего дела. Статьи, мысли и письма Николая Федоровича Федорова, изданные под редакцией В. А. Кожевникова и Н. П. Петерсона. т. 1, Верный, 1906, с. 546 (том II вышел в Москве в 1913 г.). Далее ссылки на это издание даются в скобках после цитаты, первая цифра указывает том, вторая — страницу.

Федоровский супраморализм — вовсе не некий столь знакомый по истории этических и утопических учений кодекс великолепных, часто весьма прекраснодушных императивов, повелевающих человеку «быть» лучше и создать нечто прекрасное и благое: так мне (нам) хочется, и пусть так будет! Его супраморализм обоснован и религиозно, и эволюционно. Остановимся вначале на втором обосновании.

Естественная эволюция для Федорова — процесс не случайный и хаотичный, а имеющий внутреннюю закономерность. Поразительно, что в один и тот же 1851 г., когда Федорову предстала его Идея, на другом конце света североамериканский геолог и биолог Д. Дана на огромном палеонтологическом материале обнаружил особую *направленность* эволюционного процесса: оказалось, что в нем от появления зачатков нервной системы до человека идет последовательное и неуклонное усложнение и усовершенствование этой системы, головного мозга («цефализация»). Этот импульс к возрастанию сознательного, «духовного» начала в эволюции как бы намекает на некую внутреннюю «идеальную» ее программу, стремящуюся к своей реализации. Федоров не знал этого открытия, хотя его философское восчувствие эволюции целиком с ним совпадает. Более того, его интуиция восходящего характера эволюции (пока ее вершина — человек, «разум для природы» — II. 204) дает Федорову основание для таких выводов, которые через век окажутся близкими В. И. Вернадскому, кстати введшему идеи Дана в научный обиход. На человеке, по мнению Вернадского, принявшего взгляды французских философов и ученых Э. Леруа и П. Тейяра де Шардена, «цефализация» остановиться не может («человек не есть “венец творения”», утверждал Вернадский; за сознанием и жизнью в их теперешней форме должны следовать «сверхсознание» и «сверхжизнь», убежден Тейяр де Шарден); более того, с человека и должен начаться творческий, разумный, преобразовательный этап эволюции (ноосфера). Но еще в середине прошлого века Федоров выдвигает идею *активной эволюции*, т. е. необходимости сознательного этапа развития мира, когда человечество направляет его в ту сторону, в какую это ему диктует религиозный идеал, разум и нравственное чувство, берет, так сказать, штурвал эволюции в свои руки. Эта новая ступень эволюции и получает у Федорова название «регуляции природы». Человек для Федорова — существо еще промежуточное, находящееся в процессе роста, далеко не совершенное, но вместе сознательно-творческое, призванное преобразить не только внешний мир, но и собственную природу. Речь идет о расширении прав разумно-духовных сил, об управлении духа над материей и ее силами, об одухотворении мира и человека.

Но в чем конкретнее и «больнее» всего выражается нынешняя слабость, несовершенство и «недостоинство» человека, как не в его смертности, в его рабстве у закона конечности и распада. Именно смерть, мучительное осознание ее является, по Федорову, первопричиной зла в человеческой природе, порождая не только зависть, соперничество и борьбу на краткой жизненной дистанции, не только чувство трагизма, но и приводя к различного рода демоническим, «радикально злым» вывихам в психике и поведении. Неродственность, несвобода в человеческих отношениях для Федорова — более или менее дальние следствия такой же «неродственности» и несвободы в самом природном порядке бытия, что стоит на борьбе за существование, принципе приоритета рода над особью. В знаменитой работе «Смысл любви» В. С. Соловьева, где особенно очевидно влияние идей Федорова, философ пишет о «двойной непроницаемости» во времени (вытеснении последующим предыдущего) и в пространстве (две части вещества вытесняют друг друга с одной точки пространства), своего рода «розни» вещества, составляющей нынешний модус вивенди материального ми-

ра и в другой, превращенной форме распространяющейся и на человека. Оригинальность федоровского супраморализма в том, что он не ограничивает законы нравственности человеческими отношениями, а указывает на прямую зависимость нравственного начала в человеке, его торжества от материально-природного порядка, сознательного овладения им. Прочное нравственное совершенствование человека возможно только и вместе с физическим его преображением, освобождением от тех природных качеств, которые заставляют его пожирать, вытеснять, убивать и самому умирать.

Каждая система мысли, особенно с преобразовательными претензиями, содержит свое учение о человеке, более или менее разработанное (и это «менее» тоже весьма характерно, как, скажем, в марксизме). От сути понимания человека, зла и несовершенства в нем во многом зависит и теоретический и тем более практический успех или неуспех системы. Федоров видит зло глубоко — в самой смертной, противоречивой, «кризисной» природе человека, и шире — в нынешнем статусе природного бытия, и путь к гармонизации мира он представляет через постепенное преодоление этого натурального несовершенства, через онтологическое восхождение человека. Мыслитель предлагает человечеству фундаментальный выбор — отказаться от неоязыческого обожествления наличной природы вещей и самого человека, от согласия на заданные ему природным роком пределы, от идеала комфорта и наслаждения на краткое время живота, оборотная сторона которого — дурная бесконечность вытеснения поколений, торжество смерти и конечное самоуничтожение человечества, погрязшего в противоречиях своей природы, так и не сумевшего осознать свою эволюционную задачу активно способствовать восхождению сознания, духа в лоне материи. «Приобретение независимости... в онтологическом смысле» (Соч., с. 161), борьба за бытийственную свободу человека от смертоносных сил казалась Федорову существеннее всякой другой борьбы, социальной или политической, которой заполнена вся история человечества; ибо первая не разъединяет людей, ополчая друг против друга и индивидов, и целые группы, большие и малые, а, напротив, может объединить всех против общего врага. Вопрос о «богатстве и бедности», планы революционного разрешения которого были для Федорова очевидно чреваты разделением, братоубийственной борьбой, расточением богатства, провалом «распределительной», а не производительно-творческой экономики, включался им как вторичный в более широкий вопрос «о жизни и смерти», касающийся всеобщего «природного пауперизма» человечества, захватывающий задачу фундаментального обеспечения жизни всем и каждому.

Само понятие «человек» кажется Федорову отвлеченным, впитавшим в себя «гуманистическую» гордость собой. Он предпочитает ему такое конкретное и синтезирующее определение, в котором запечатлена родовая сущность человека и уже содержится намек на его долг по отношению к отцам и предкам: «сын человеческий», «дочь человеческая», «сын умерших отцов». (Ведь и Христос называет себя только Сыном Человеческим.) Мыслитель подчеркивает две основные составляющие природы человека, «сына человеческого»: первое — ее *незавершенность*, промежуточность, требующая творческого самосозидания. Собственно, это самосозидание начинается с акта принятия человеком вертикального положения и продолжается в его вековом историческом самоустроении: от изобретения одежды, жилища, орудий, машин до самых сложных форм социального творчества. Второе — *активность*, деятельный характер его природы, которые стимулируются особой слабостью, незащищенностью его как природного существа. Ни самодовольство, ни покой не могли быть изначала присущи человеку (чем быть довольным, когда гол, слаб, ни

когтей, ни клыков, ни теплой шерсти, подвластен тысяче опасностей, единственный в природе сознает свою смертность?). «Покой ненавистен человеку» (II, 378). От этой натуральной обездоленности, «бедности естественной» — импульс к достижению силы через творчество. Итак, важнейшим принципом антропологии Федорова является идея о самообучающемся, растущем, превозмогающем свою природу человеке. И главное — это сам Бог развивает человека через него самого, учит его, как выражается мыслитель, «гевристически», т. е. только наводит на мысль о его предназначении и деле, до сути которого человек должен додуматься сам. Утверждение творческой активности как высшей ценности, завещаемой людям, Федоров усматривал в ряде евангельских положений. Уподобиться божественной сущности для человека означает принять на себя радость и муки созидающего труда, того Христова «Отец мой доселе делает и Я делаю», что было для Федорова высшим выражением идеала активного христианства. Торжествует идея творческого призвания человека, существа эволюционирующего, космического. При этом субъектом планетарного и космического преобразовательного действия признается не отдельный человек, а соборная совокупность сознательных, чувствующих существ, все человечество в единстве своих поколений.

Выдвигая высокое достоинство «сына человеческого», возлагая на него огромную задачу, одновременно родовую и космическую, Федоров вовсе не закрывал глаза на разительные противоречия его природы. Гордость этой наличной природой, утвержденность в ней казалась ему самой опасной. Он видел ее в идеале ренессансной личности, в гуманизме секулярного типа, ощущал явственные признаки кризиса гуманизма, который так остро развернулся уже в нашем веке, обнаружив в историческом опыте зла доселе невиданного размаха ту страшную противоречивость, что несет в себе чисто человеческая мерка как идеал и абсолют. Но Федоров не принимал и представления о «радикальном зле» в человеческой природе, о фатальной ее безнадежности. Сфера иррациональной злобности в человеке, по убеждению мыслителя, будет все больше сужаться, пока и вовсе не исчезнет, по мере все большего управления владеющей нами «внешней смертоносной силы» и все большего просветления сознанием, духом самой физической организации человека («психофизиологическая регуляция»). Вера в человека обусловлена у Федорова важнейшим нравственно-философским принципом: необходимостью превращать зло в добро, трансформировать извращенно, зло направленную энергию человека и человечества в благую и жизнестроительную. В его убеждении, что носители зла и зло подлежат разной участи, первые — освобождению от зла, а второе — уничтожению или трансформации, в этом убеждении — залог всеобщего спасения. В целом проблема зла разрешается у Федорова в духе, близком традиции христианской мысли, представленной такими ее выдающимися светильниками, отцами церкви, как Афанасий Великий, Григорий Нисский, Григорий Назианзин, Псевдо-Дионисий Ареопагит, которые отказывали злу в достоинстве самостоятельной бытийственной силы, усматривая в нем «недостаток» добра.

При чтении текстов Федорова особое качество его философского видения, его необычная *оптика* проступает сразу же: фокус ее наведен на человека не в его социальном, а в природно-родовом и одновременно универсально-космическом аспектах. И здесь — синтез поистине *корней* и *вершин*, земного, природного чувства родства и порыва к небу, к бессмертию, к богоподобию. Федоров укореняет нравственность в самое натуральное и неотменимое — ту тысячелетнюю непрерывающуюся, хотя и погребенную в почву, цепь наших отцов, дедов, предков, без которых не было бы и нас самих, и нашего культурного мира. Эта укорененность дает прочную устойчивость его этике. В ней ве-

личайшая ценность — понятие *родства*, приобретающее характер универсальный и идеально-проективный.

Свою родовую оптику Федоров применяет, казалось бы, к самым отвлеченным философским представлениям. Возьмем, к примеру, понятия причины и следствия. Что первая и буквальная причина для живущего человека? Конечно, его родители, отец и мать, а он — их природное следствие, и в свою очередь он становится причиной для следующих поколений, следующих одновременно и «следствий» и «причин». Вот такая конкретная и живая, уходящая вглубь к началу начал — к первоотцу и первоматери — тянется натурально-родственная причинно-следственная связь. И если первоначальное знание было буквально родословием, то затем оно «сделалось искусственною классификациею не индивидуальных образов, а отвлеченных понятий о мире, человеке и Боге» (I, 121). «Ученые» забывают о родовой первоматрице понятий, а Федоров предлагает к ней вернуться, занявшись подробнейшей генетической классификацией, если хотите, индивидуализированной описью человечества, далеко разошедшейся единой семьи, забывшей о своем родстве. И тогда истинное познание мира — познание причин — станет восстановлением умерших отцов и предков.

То, что философия Федорова по-редкому оригинальна, предлагает принципиально новое видение (а такое нечасто случается в истории человеческой мысли), говорит и его система основных категорий, соединяющих язык родового сознания и христианского мышления: родственность, неродственность, совершеннолетие, несовершеннолетие, сын человеческий, блудные сыны, братотворение, внехрамовая литургия, пасхальный ход, школа—храм—музей и т. д.

Тому пути разделения, расчленения, анализа, которым шла современная наука и философия, автор «Философии общего дела» противопоставляет путь «воскрешения» как собирания, сложения, синтеза всего разъединенного и разложенного — от знания до человеческого организма. Аналитический тип мышления связан, по Федорову, с промышленной цивилизацией: она убивает, расчленяет живые натуральные продукты природы и сельского хозяйства, чтобы приготовить из них мертвые, искусственные вещи. Преобладание анализа связано и с подсознательным и сознательным согласием на смерть. Сама смерть — главный и радикальный анализатор, разложитель сложного на все более простые элементы. Воскрешение — воссоединение простого в сложное целое, сочетание частей, возвращение вещи, особи в ее цветущей сложности,— к тому же предполагается и приобретение нового, преображенного качества. Философия воскрешения потому есть философия синтеза, «всеобщего синтеза». Пафос ее — в преодолении расколов, роковых и нероковых двоиц, антагонизмов («ученых» и «неученых», города и села, знания и дела, чувства и мысли, мечты и воли, теоретического и практического разумов, веры и науки, эгоизма и альтруизма). Федоров пытается превзойти вьевшуюся во все поры человеческого разумения привычную логику возникновения и становления нового: любовь через очищающую ненависть, бессмертие через борьбу и смерть. Но нельзя же идти против смерти, за восстановление жизни, принуждая, насилуя и убивая. Ставя задачу превозмочь природную реальность, надо отказаться и от присущих ей средств достижения своих целей. Новые средства должны соответствовать по качеству цели. Задача в том, чтобы вырваться из диалектического проклятия враждующей двоицы, которая если и сулит синтез, то временный, для последующего распадения и борьбы, нового синтеза, нового распадения и так далее. Расколы, рознь, дуальность Федоров предлагает разрешить в творческом, лю-

бовном типе связи всего со всем, в гармонии «по типу Троицы». Какая в Троице «диалектика», где там тезис, антитезис, синтез, где борьба противоположностей и прочие диалектические законы, по которым мы привыкли мыслить бытие? К этому проективному совершенному синтезу, из которого невозможен дальнейший распад, где достигнуто состояние взаимодополненности и равноценности, можно идти только путем все большего *примирения, синтезирования*, интеграции усилий, сердец, умов, воль. Троица для Федорова — и идеал, и путь, как тип нераспадающегося синтеза. Может быть, поэтому точнее всех философский метод Федорова обозначил один из его первых критиков, религиозный философ С. А. Голованенко, назвав его «проективной синтетикой».

Регуляция природы. Имманентное воскрешение

В критике Федорова больше всего недоразумений возникало в связи с его отношением к природе. Из него делали иногда какого-то технократического монстра, покушающегося на природу, ее беспощадного недруга. Да, на вопрос о «нашем общем враге» он отвечал: *природа*. Но что мыслитель имел при этом в виду? Конечно, природу как определенный *порядок существования*, стоящий на рождении, половом расколе, пожирании, вытеснении и смерти, а вовсе не природу как *совокупность всего существующего*, всех божьих тварей. Без разделения этих двух ликов природы — природы как принципа бытия и природы как живого многообразия и единства живого и не-живого — федоровский взгляд абсолютно непонятен. Ведь именно в тисках природного закона, по евангельскому слову, «вся тварь стенает и мучится доселе и ждет избавления от сынов человеческих». Война объявляется стихийности и фатальности природного закона, несущего «голод, язву и смерть», за спасение и преображение самой природы в соборе всей земной твари, становящейся «другом вечным» человеку. Более того, и регуляция и воскрешение идут из самой природы, ее наличных, явных и скрытых сил, ресурсов и энергий, направляемых сознанием и волей сынов человеческих, ставших орудием Божественной воли. «Тут не два источника, а *один*, ибо мы можем сказать, что природа, сознавая в нас, в живущем поколении, утраты, восстановляет через нас, через наше знание и дело, из самой себя эти утраты, т. е. все умершие поколения» (Соч., с. 152). Короче говоря, «обращение слепой силы природы в управляемую разумом будет и *целью*, и *средством*» (II, 394).

Федоров трезво осознавал то катастрофическое направление, которое приняло развитие нынешней «эксплуатирующей, а не восстанавливающей» природу цивилизации. Насколько ощутимо реальными для нашего времени стали прогнозы мыслителя о надвигающемся «естественном всеземном кризисе, выражающемся в расстройстве метеорического механизма», в извращении погодных, сезонных циклов, часто принимающем бедственный характер! К смертоносным последствиям разгула стихий добавились и рукотворные результаты, вольно или невольно «организованные» патологии в ходе природных явлений. «Мы виноваты, — утверждал Федоров, — не в том только, что делаем (хищничество), но и в том зле, которое происходит по нашему бездействию» (Соч., с. 139). Бездействие человека способствует приближению Конца, означает измену эволюционному предназначению разума — стать орудием «внесения порядка

2—155

в беспорядок, гармонии в слепой хаос», орудием сознательного разворачивания эволюции.

Эту задачу и ставит многосторонне разработанный в «Философии общего дела» проект «регуляции природы». Он включает некоторые конкретные предложения, скажем, о регуляции погоды методом взрыва в облаках (что стало исходным пунктом для мысли Федорова о превращении орудий истребления в орудия спасения [1]). Речь идет и о более глобальных проектах: об управлении магнитными силами, движением земного шара, об овладении новыми источниками энергии, о метеорической регуляции в масштабах всей планеты («ветры и дожди обратятся в вентиляцию и ирригацию земного шара как общего хозяйства»), наконец, о выходе в космос и управлении космическими процессами.

Космос, космическое в философском и художественном сознании обычно были воплощением беспредельного, абсолютного, недоступного ограниченному человеческому пониманию, являясь предметом медитации, высокого восхищения, смешанного с трепетом ужаса перед бездной небытия. Созерцание высекало из человека искры философского самосознания: как я мал, ничтожен, бренен, а он, космос,— велик и вечен; или так: я сам — микрокосм, частичка, родственная огромному Целому, как хорошо слиться с ним в невыразимом чувстве единения со стихиями мира, вплоть до хаотической его подосновы! Созерцательное отношение или экстатически-религиозное переживание единства человека и космоса, уходящее в глубокую древность, преобладало тысячелетия и века. И только с Федорова и затем с мыслителей-космистов в философию и науку входит требование преобразовательной активности со стороны человечества (так сказать, соборного микрокосма), направленной на макрокосм.

Задолго до А. Л. Чижевского, основателя космобиологии, проследившего зависимость биологических и психических сторон земной жизни от физических явлений космоса, Федоров утверждал земнокосмическую взаимосвязь явлений, «единство метеорического... и космического процессов», которое «дает основание для расширения регуляции на солнечную и другие звездные системы для их воссоздания и управления разумом» (Соч., с. 527). Идею выхода человечества в космос мыслитель мотивировал различными причинами, от природных, социально-экономических до нравственных. Тут и невозможность достичь полной регуляции лишь в пределах Земли, зависящей от всего космоса, который подвержен тому же закону энтропии; и единственный выход для человечества в случае истощения земных ресурсов, перенаселения, космической катастрофы; наконец, во вселенских просторах смогут разместиться и мириады воскрешенных поколений, так что «отыскание новых землиц» становится приготовлением «небесных обителей» отцам. «Борьба с разъединяющим пространством» для мыслителя — «первый шаг в борьбе со всепоглощающим временем». Две глобальные победы человечества: над *пространством* и *временем* взаимосвязаны и взаимозависимы. Ареной бессмертной жизни может быть только космос, бесконечный и неисчерпаемый в своих энергетических и материальных возможностях, и, напротив, только долгоживущие, а затем и бессмертные создания с биологически гибким, трансформированным организмом, управляемым сознанием, смогут жить и творить в самых невероятных внеземных средах.

Суть идеи «регуляции природы» не столько в конкретных, то ли фантасти-

[1] Интересно, что вплоть до настоящего времени попытки управления погодой осуществляются именно таким способом. Кстати, как считают ученые, и защита от возможных катастрофических вторжений небесных тел в околоземное пространство (вспомним недавний огромный болид, грозивший чуть ли не подвести черту под земной жизнью), отвод столкновений с ними может осуществляться при помощи своеобразного космического ядерного щита — несколько ядерных бомб способны уничтожить подобный болид.

ческих, то ли прогностических проектах, многие из которых уже осуществляются или могут быть осуществлены. Она значительно более радикальна, ставя высшей целью преобразование самого статуса природного и космического бытия, самой природы человека. Активно-эволюционная мысль Федорова выдвинула идею «органического» прогресса в противоположность техническому. Развивая технику, искусственные орудия, продолжающие и усиливающие его органы, человек не покушается на собственную природу как таковую, оставляя себя самого *как есть*, ограниченным и физически, и умственно. Путь машинной цивилизации, необходимый для определенного ее этапа, Федоров считал по большому счету тупиковым, мысля радикальное преображение телесного состава человека, обретающего свободу и мощь без технических «протезов» к своим органам. В психофизиологической регуляции сознание не только управляет физиологическими и биохимическими процессами в организме человека, но и созидает новые органы и их функции. Ставится задача сознательного овладения тем «органосозиданием», которое доступно природе в ее «творящем стане» на уровне инстинкта. Эту способность человека в будущем создавать себе всякого рода творческие органы, которые даже будут меняться в зависимости от среды обитания и действия, мыслитель называл полноорганностью.

К таким же идеям внутренне-биологического прогресса принадлежит и мысль Вернадского о будущем автотрофном человеке, преодолевшем «грех» пожирания и убийства, строящем свой организм, как растение, на основе косного вещества среды при помощи солнечной энергии. Но уже в «Философии общего дела» задача превратить питание в «*сознательно-творческий процесс* обращения человеком элементарных, космических веществ в минеральные, потом растительные и, наконец, живые ткани» (Соч., с. 405) не только была поставлена, но и осмыслена как одно из направлений в деле реального овладения человеком бессмертной природой, как одно из условий обретения им божественной «причины самого себя».

Глубина федоровского подхода в том, что он не мыслит себе задач метеорической, космической регуляции без одновременной регуляции внутренней, психофизиологической. Такая нераздельность подтверждается и современными научными подходами. Вспомним знаменитый антропный принцип. Суть его в следующем. Мир не был бы таким, каков он есть, не будь в нем наблюдателя, т. е. нас с вами, чувствующих, сознательных существ. Ведь будь мир хоть на йоту другим — и нас бы не было: чуть бы сместились параметры мира, какая-нибудь элементарная частица была бы иной или исчезла — не явились бы ни жизнь, ни сознание. Итак, полная корреляция между Вселенной и нами. Антропный принцип в его научной формулировке — тонкий аргумент за старую истину о человеке как микрокосме. Но тогда, когда мы ставим задачу изменения мира и человека, надо учитывать этот принцип, т. е. их соотнесенность. Когда человек, не изменяя себя, не встав на путь собственного одухотворения, начинает покорять, преобразовывать природу, то он неизбежно приходит к неизбежному дисбалансу, к кризису, экологическому и собственно нравственному. Такое одностороннее вмешательство несовершенным, однако самодовольным человеком в природную взаимосвязь вместо регуляции, сознательной и разумной, приводит к истощению и дегенерации природы.

Вершиной регуляции природы становится у Федорова имманентное воскрешение всех умерших, осуществляемое «всем сердцем, всею мыслию, всеми действиями, т. е. всеми силами и способностями всех сынов человеческих» во исполнение «завета Христа — Сына Божия и вместе Сына Человеческого» (Соч., с. 94). В черновике своего ответа неизвестному адресату, упрекавшему его в «не-христианском» характере учения «всеобщего дела», Федоров писал

о том, что тот не понял его сути, хотя бы потому, что называет воскрешение «конечным пунктом» его мысли, тогда как он «и начальный, и средний, то есть не только альфа и омега, но и вита и все другие буквы алфавита, словом, все!» (II, 44). И далее утверждает, что нет у него даже самой малой заметки, где бы он не говорил, «прямо или косвенно, явно или скрытно», о воскрешении. Действительно, воскрешение — ключевое слово, камертон и критерий всего и вся в «Философии общего дела». По Федорову, это не только христианское чаяние или императив, выдвинутый в его учении, а объективный закон истории, нравственной природы человека. Человек — *воскреситель* по самой своей сущности: в человечестве все, от религиозных культов до науки и искусства, проникнуто воскресительным духом, хотя до сих пор этот дух, потребность восстанавливать, хранить получали лишь искусственные, культурные, духовно-художественные формы. Воскрешение есть явление продолжающееся, задача — превратить его из только «мысленной», «мнимой» формы подобий и образов в факт действительный. Начаток такого факта — Христос воскрешающий и воскресший, для нас же это пока только проект: «как Божественное оно (воскрешение. — *С. С.*) уже решено, как человеческое — еще не произведено» (Соч., с. 208). В выдвижении русским мыслителем идеи воскрешения, а не просто личного бессмертия — глубоко нравственный поворот его учения, утверждающего наш долг перед прошедшими поколениями, нашими отцами и матерями, которых мы вольно или невольно вытесняем с жизненной сцены. Недаром Бердяев в своей «Русской идее» признал нравственное сознание Федорова «самым высоким в истории христианства».

Замыслом имманентного воскрешения Федоров снимает идею эсхатологического катастрофизма при переходе в абсолютное, благое, божественное бытие, когда конечное разрешение судеб земли отдается исключительно высшей трансцендентной силе. Этот переход мыслится в христианской догме и связанных с нею историософских построениях (к примеру, у К. Н. Леонтьева) как резкий и грозный, приводящий к роковому разделению человечества на горстку «спасенных» и тьму вечно проклятых («воскресение гнева»). Хотя сам момент перехода, воскресения и суда как бы однократен, ход к нему достаточно растянут: разверзание бичей карающих, нашествие всякой мрази, тли и саранчи, разделение и борьба враждебных сил и станов. Как глубокомысленно заметил Федоров: «О трансцендентном же воскресении полагалось, что оно произойдет не тогда, когда воля человеческая подчинит себя воле Божественной, а, наоборот, когда противление Божественной воле достигнет высшей степени, т. е. думали, что воскрешение должно явиться как наказание, а потому оно и возбуждало страх» (Соч., с. 272). В учении об имманентном воскрешении предлагается другой выбор и исход: покаяние, «подчинение человеческой воли воле Божественной», опознание себя ее орудием, и тогда все большее объединение человечества, «братотворение», достигаемое через реальную натурально-онтологическую гармонизацию человеческой природы, «внесение в природу воли и разума», т. е. одухотворение самих природных стихий. Если в оптике апокалиптического катастрофизма предполагался мгновенный выход в Свет (правда, далеко не для всех) через погружение во тьму и крайнюю точку ее сгущения, то здесь — к Свету спасения через постепенное просветление и рассеяние тьмы, внешней и внутренней. Трансцендентный катастрофизм практически обессмысливает историю, тогда как идея соединения человеческой и божественной энергий в деле спасения, вера в новую религиозную творческую эпоху, открывающую «восьмой день» творения (Бердяев), противостоят такому обессмысливанию. «Всеобщее дело» преображения мира и воскресительный процесс как его вершина не трансцендентно-одномоментны, а имманентны,

рассчитаны на длительное, растянутое в истории делание, воспитание, культуру, переориентацию общественного уклада, расцвет всех сущностных сил человечества.

Интересно, что прогностическая мысль Федорова ищет и конкретные пути воскрешения, опираясь на интуиции христианских богословов, и прежде всего Григория Нисского (IV в.), автора цельной эсхатологической системы. Конечно, надо сразу же отметить существенную между ними разницу. Противоречия идеи воскресения, которые так озадачивали первых принципиальных ее критиков, языческих философов, разрешатся, считал Григорий Нисский в своей работе «О душе и воскресении», только «когда самим делом изучим тайну воскресения». Принцип практического доказательства, подход к идее воскрешения как к особой проективной гипотезе, правильность которой будет доказана только опытом и делом, был основным у Федорова. Но если у эсхатологов это «дело» явится как пассивно претерпеваемый «опыт» в конце времен, то у Федорова человек как орудие воли Божьей сам активный участник его. Григорий Нисский, обосновывая надежду на воскресение, искал и доводы, условно говоря, «научно-философские». Каждая частичка разложенного тела умершего, пусть и ушедшего в неисследимое кочевье по природе, отмечена, утверждал он, особой печатью индивидуальной принадлежности тому или иному организму; этот знак как некий «эйдос», идеальный «вид» организма накладывает на него душа (в современном представлении этот аристотелевский «эйдос» тела может быть понят как генетическая его программа). Федоровская теория синтезирования рассеянных частиц умерших средствами «космотеллурической науки и искусства» лишь переводит это представление в проективную плоскость. Христианский платоник Ориген (III в.) высказывал близкую Григорию Нисскому идею некоего «рацио», «жизненного зародыша», содержащего уже в семени как бы предсуществование человека. В логике идеи имманентного воскрешения вставал вопрос, где найти это «рацио», это «нетленное семя», из которого может заново пустить росток воскрешаемый организм. Федоров предлагал поискать его и в живущих потомках, наследственный багаж которых хранит уникальные следы их отцов и предков. Он провидит еще одну возможность воскрешения (ее можно условно назвать наследственно-генетической), требующую исчерпывающего знания предков, генеалогического древа человечества во всех его ответвлениях, побегах, связях частей. В пределе ставится задача просветить весь наследственный ряд, последовательный генетический «код» рода людского, восходящего к немногим прародителям. Через потомка восстановить предка (через следствие — причину), сначала ближайшую (сын, дочь — отца, мать), а через них и их отца и мать... и так далее, семья за семьей, поколение за поколением раскрутить, оживить все свернутое временем полотно сознательной, чувствующей, личностной жизни, иначе говоря, вытянуть всю цепь конкретных природных причин (воскрешенные предки). Надо отметить, что воскрешение предчувствуется у Федорова как глубоко интимный, высоко и интенсивно любовный процесс, в ходе которого сыны и дочери человеческие как бы «рождают» из себя своих родителей — всеми своими тончайшими и колоссально сосредоточенными энергиями вкупе с материей и силами внешнего мира, ставшими послушными их регулирующей воле. Рождение, половой раскол, эрос, смерть сцеплены нераздельно, и претензия на бессмертную жизнь требует своей последовательной логики. Воскрешение — фундаментальный «антиприродный» акт, обратный рождению. И бессознательная, родотворная, эротическая энергия должна быть, по Федорову, претворена, сублимирована в сознательную, творческую энергию, направленную на познание мира, его регуляцию, воссоздание утраченной жизни.

Однако, возвращаясь к путям и способам воскрешения, необходимо отметить, что главная задача при этом — вернуть человеку его уникальное самосознание; без этого, скажем, восстановив умершего по его записанной в потомках генетической «формуле», мы можем получить лишь его физическую копию, нечто вроде «однояйцевого» близнеца. Недаром завершение воскресительного акта у христианских эсхатологов связано с возвращением — Божественной силой — в данное, единственное тело его же единственной души. Современный белорусский ученый А. К. Манеев, занимающийся философскими проблемами физики и биологии, выдвинул интересную концепцию биопсиполя, носителя индивидуального самосознания человека (аналог древнего понятия души), сохраняющегося в силу своей неэнтропийной природы и после смерти человека и могущего быть возвращенным в его обновленную, восстановленную материальную форму [1]. У Федорова мы встречаем близкое видение неких лучевых «оптических образов» умерших, возникающих как раз на последней стадии воскресительного процесса. Впрочем, Федоров не настаивает на абсолютной верности своих воскресительных прогнозов; тут важнее намекнуть на возможности поиска. Без таких, пусть и наивных для кого-то, пробных гипотез воскрешение и вовсе обернулось бы беспочвенным желанием, благодушной фразой.

Воскрешение для Федорова — это не просто воссоздание прежде живших в их былой материальности, а претворение их природы в высшую, самосозидаемую; «я» как самосознание личности сохраняется, ее тело, материальное вместилище, функционально и органически становится иным, подчиненным сознанию, одухотворенным. Приходится настаивать на этой очевидной истине: Федоров упорно развивал как раз момент преображения в воскресительном процессе, и тем не менее некоторые его критики как-то ухитряются этого не замечать, упрекая учение «всеобщего дела» чуть ли не в «некромантии», «воскрешении трупов», «воскрешении смерти, каннибализме» (Г. В. Флоровский). Конец преобразовательной деятельности человечества не положен, ибо выход в вечность знаменует начало истинно свободного, бесконечного творчества в благе и красоте, распространенного на всю Вселенную. Тут не вечный покой, блаженное созерцание Бога, предвечного света, чем обычно занимают жителей «нового неба»; уподобление божественной сущности выражается в овладении творческой природой Бога.

Богословие как Богодействие

Федоров понимал свое учение как активное христианство, как раскрытие Благой вести в истинном, деловом ее смысле. Выдвинутый им принцип *совершеннолетия* в вере побуждает человечество встать в отношение сознательной взаимности к Богу. «Приготовление из целого человеческого рода орудия, достойного Божественного чрез него действия, есть задача богословов в связи со всеми другими представителями знания» (Соч., с. 154). Предупреждая упреки в гипертрофии человеческого начала в деле спасения (действительно, позднее его обвиняли чуть ли не в человекобожеском уклоне), Федоров рассуждал так: если мы нравственные и ответственные существа (а от имени такого человечества и выступал мыслитель), то должны говорить и действовать за себя, а не за Бога, должны осознать свою долю участия, свой долг. Ибо Воля самого Бога нам уже дана: он Бог «не мертвых, а живых», смерти не создавший, не желающий «погибели ни единому»; нам сказано, что «Царствие Небесное силою берется», что дела, которые Он «творит», и «мы сотворим». В своих замыслах о мире и человеке Бог действует через человека, разумно-свободное существо, и то,

[1] См.: Манеев А. К. Философский анализ антиномий науки. Минск, 1974.

что мы сумеем встать на такой «сверхъестественный» путь преодоления собственной несовершенной природы,— это и будет осенение нас Божьей благодатью, без такой Высшей помощи мы никогда и не стронемся с мертвого места нашей природно-греховной заклиненности.

«Верность Богу всех отцов, Богу Адама и всех праотцев есть истинная религия; все прочие — измены Богу и своему праотцу» (II, 1) — такая формулировка звучит аналогом постоянно повторяющегося у Федорова определения, что «истинная религия — это культ предков». Другой важнейшей составляющей истинной религии является идея воскрешения. Сила федоровской мысли — в ухватывании главного, в точном *содержательном* наполнении идеи, плана, цели. Для него название Христа Спасителем неопределенно, ибо не содержит в себе содержания спасения. Христос должен называться Воскресителем. Воскрешение Лазаря, совершенное в субботу, день покоя, и ставшее, согласно Евангелию от Иоанна, последним решительным поводом для обвинения, ареста, предания Христа суду, это Христово Дело Дел, предстает высшим опровержением религиозной пассивности, не-делания, «субботства», завершением которых является для Федорова буддийский отказ от бытия вообще. Будущее построение Рая, Царствия Небесного будет продолжением воскрешения Лазаря, разросшимся на весь род человеческий. И называться ему пристало по-главному: делом всеобщего воскрешения.

В Благой вести Христовой Федоров искал прежде всего заповедей, побуждения к Делу Дел («Евангелие требует дела»). Свое богословие, понятое как призыв к «богодействию» («но не мистической теургии, только превращение самих себя в орудия дела Божия обратит все солнца, все небесные миры в Царствие Божие, в рай».— Соч., с. 502), Федоров строит на краеугольных камнях евангельских положений, на основных христианских догматах, понимаемых им как заповеди. Догматы нужно «воспринимать жизненно, обращая их в заповеди для руководства мыслей, чувств, воли и дела, словом — всей жизни нашей» (II, 195). Превращение догмата в заповедь становится важнейшим богословским принципом активного христианства. Так, догмат о нераздельном и неслиянном соединении Божественной и человеческой природ во Христе Федоров раскрывает активно-практически как долг согласного сотрудничества человеческой и Божественной энергии, воли, действия в Деле спасения, а догмат Триединства как «откровение совершенства и указание на долг, на то, что должно быть» (Соч., с. 142). Нераздельную и неслиянную общность, в которой три равно единице, а единица обнаруживается как свет отдельных Божественных Личностей, вечных и совершенных, нужно принять как образец для человеческого рода; превзойти ту форму организации жизни «по типу организма», что лежит в основе теперешнего общества, и устроиться по типу «троичного», любовно-соборного бытия («единство без гнета и самостоятельность личности без розни»). Поскольку в Троичном Боге обожествлен идеальный родовой коллектив (Отец, Сын и Дух Святой, условно уподобляемый Федоровым Дочери), то каждый отдельный человек и не может быть в полной мере «образом и подобием Бога», а может быть им только в своем многоединстве, в единстве всего рода людского. Тем самым Троичный идеал самой своей «коллективностью» призывает к делу не индивидуального, а общего спасения. Потому-то для Федорова будущее — это не эпоха Святого Духа (как часто считалось в пророческих схематизациях), будущее может осенять не одна из ипостасей, а только их целостность: «Бог Триединый есть Бог будущего века» (Соч., с. 132).

Федоров высоко оценивал эстетическое богословие, в котором осуществляется как бы переход, пока лишь мистериально-художественный, к богодействию. В центральном храмовом действе — литургии — мистериально пресу-

ществляется хлеб и вино в плоть и кровь Христову, происходит таинственное Его воскресение для верующих и их причащение к Его бессмертной природе. Но земные хлеб и вино производятся из праха умерших — рассуждает Федоров — и этому праху через воскресающего Христа, одновременно Сына Человеческого и Сына Божия, дается обетование на возвращение к новой жизни. Высоко оценивая значение храмовой литургии и для верующих (для которых она действительное таинство), и для неверующих (для них она «художественное воспитание»), Федоров призывал к раздвижению рамок литургии до всей Земли, всего космоса: «...престолом этой литургии будет вся земля, как прах умерших, «силы небесные» — свет, теплота — будут видимо (а не таинственно) служить для обращения праха в тело и кровь умерших» (Соч., с. 376). И регуляция природных стихий, и психофизиологическая регуляция, и воскрешение умерших — все объемлется внехрамовой литургией[1], т. е. делом активного обóжения мира и человека.

Если религия есть полагание Высшей цели, творчество Идеала, то наука и искусство становятся средством для его осуществления. Причем Федоров предпочитает употреблять не столько слово «наука», сколько «знание»[2], включающее в себя все формы познавания и опыта (в том числе и те, которые сейчас кажутся ненаучными, «мистическими»). В том, что тайнодействие храмовой литургии не вышло к явному делу внехрамовой, что христианство оказалось до сих пор незавершенным «ни по объему, ни по содержанию», виноват прежде всего его разрыв со знанием, с наукой. Точнее, виновата сама наука (и философия в том числе), которая оторвалась от религии, не сумела осознать себя работницей на ниве христианского преображения мира, орудием осуществления Царствия Небесного. Ударившись в стыд от роли «служанки богословия», она стала «рабой фабрики и торга». Только уйдя с путей служения языческой потребительской цивилизации под сень идеала активного христианства, наука совместно с искусством станут «этико-эстетическим богодейством». (Наука не может не быть «служанкой», она ею и станет, но не «богословия», а «богодействия».)

Активному христианству, четкой постановке в нем задач и целей надо дать предварительное «архитектурно-живописное выражение», и сам Федоров планировал такие храмы, их росписи и иконы, раскрывающие христианское Дело. Он мыслит и проектирует повелительно-пророчески, как новый апостол. Но-

---

[1] Само «общее дело» может быть понято в его истинном, преобразовательно-космическом, христианском размахе как перевод на русский язык греческого слова «литургия», означающего как раз «общее служение», «общее дело». И только в двух разворотах: «общее дело» — для неверующих, другое — «внехрамовая литургия» — для верующих — это выражение мыслилось Федоровым. В своей лекции в Санкт-Петербургском университете в 1882 г. под первым ошеломляющим впечатлением от идей Федорова В. С. Соловьев выдвинул задачу «всемирной литургии» (вариант федоровской «внехрамовой литургии»).

[2] Идеал знания в федоровском активном христианстве позволял упрекать его в гностическом уклоне. Но Федорову были чужды как раз те черты гностицизма, которые разводили его с догматически вызревавшей христианской верой: пышнейшая космология (причудливо переработала платонические, неоплатонические и восточные мифы), разлив, условно говоря, дурной «теософской» фантазии, частое утверждение одиночного пути к спасению, служащего лишь избранным и совершенным. Но с гностическим прибавлением к христианской триаде «веры, надежды, любви» еще и «знания» он не мог не согласиться. У Федорова мы встречаем и такое, на первый взгляд страшноватое для неглубокого «ортодоксального» ума выражение: «не отделять, а соединять знание змеиное, дьявольское, с ангельским детским чувством — значит быть как дети. Для сохранивших цельность отделение веры и знания было бы величайшим злом» (II, 164). Но ведь и Христос говорил о том, что надобно быть «мудрыми, как змии, и кроткими, как голуби»,— и Его не пугало такое сочетание.

вый завет, «логос» христианства, обнаруживается им как священная скрижаль, программа Дела. В иконописи и службе видит он таящийся вселенский проект воскрешения и преображения мира. Принимая и утверждая церковный богослужебный круг как освящение года, последовательное сопереживание Христову образу и делу, Федоров вкладывает в него реалистически-активный смысл покаяния, отвержения языческого уклада торгово-промышленного общества «мануфактурных игрушек» и блудных сынов, за чем должна следовать уже Внехрамовая пасха созидания Царствия небесного. Как отцы церкви, ее святые и подвижники были творцами новых молитв, так и Федоров предлагает свою молитву, «Молитву о всеобщем спасении».

Само название этой молитвы и ее подзаголовок «Молитва об избавлении от воскресения гнева и вечного наказания» подводит нас к важнейшей идее мыслителя; она-то наряду с требованием человеческой активности является его вкладом в уточнение христианского идеала, восполняющим его до действительно высочайшего. Федоров выправляет некоторые противоречия внутри христианского идеала, несведенность его ценностей, выдвинув идею условности апокалиптических пророчеств и необходимости всеобщего спасения. Пророчество о страшном конце имеет в Писании характер не фатального приговора, а угрозы. Таково, к примеру, пророчество Господа о разрушении Ниневии и уничтожении ее погрязших в грехах жителей, снятое с них после того, как они покаялись от проповеди пророка Ионы. Так и в ряде мест других пророческих книг. В Новом Завете духом всеобщего спасения дышат такие «безусловно очевидные притчи» (выражение Федорова), как притчи о блудном сыне, о заблудшей овце, о потерянной драхме, о работниках последнего часа. Сам Христос в самый тяжкий момент своих земных страстей — на позорном столбе — отпускает грехи разбойнику, и он, изверг и душегуб, первый из смертных получает обетование спасения в послехристову эру человечества. В местах, где звучит мотив мученического наказания грешникам, Федоров усматривает угрозу человечеству, отказавшемуся «от соединения всех сил людей для всеобщего спасения», причем угрозу наказания не только грешников, но и праведных (как им, самым чистым и совестливым, быть созерцателями страшных мук своих отверженных братьев?!). Нет таких грешников и преступников, которые не могли бы быть прощены, «все наши пороки лишь извращенные добродетели»,— считал Федоров. Мыслитель намечает и путь, ведущий к их прощению: *полнота знания*. «Исследованию, руководимому любовью, надо приписать оправдывающую, восстанавливающую силу» (I, 525). Только исследование, глубокое и исчерпывающее, всех побуждений и влечений человека, натуры и характера, условий их формирования, восходящих к далеким предкам, изучение влияний порочных идеологий, в плен которых попадают люди, раскрытие сокровеннейших истоков зла, связанных со смертной природой человека, могут осветить личность, обнаружить причины и смысл преступления; а до этого никого нельзя признавать безусловно виновным.

Федоров продолжает и развивает то течение в христианской мысли, которое было одушевлено идеей всеобщего апокатастасиса, т.е. восстановления всего мира, без исключения, в прославленное состояние, когда и Сатана прощается (Ориген, Григорий Нисский). Суд, осуждение, «ад» понимались здесь как духовная операция выжигания в себе греха, мучительного самоврачевания

от его скверны, возможная на новом уровне сознания и оценки, которые дает воскрешенному «небесная» физика преображенного тела (ведь у всех «сеется тело душевное, восстает духовное».— I Кор 15:48). Вот тут-то с высоты новой природы, лишенной естественной необходимости вытеснения, пожирания и убийства, самосознание человека, его душа, возвращенная в тело, проходит свой «крестный путь» нравственных мук за прежнее земное существование, что предшествует его включению в собор бессмертных, обоженных существ [1]. Иррациональный корень зла будет вырван для всех через обретение новой природы и всеобщее очищение.

Со своим призывом к Делу Федоров обращается и к верующим и к неверующим, и сила этого призыва в том, что он действительно может быть принят и теми и другими, всеми смертными. Ибо выдвинутая мыслителем высшая цель дает не просто положительный, но оптимально благой выход для любого онтологического варианта. Этот идеал убедительно отвечает самому роковому критерию: критерию соответствия Цели истине мира, то есть тому, как он устроен, каков он есть, отвечает тем, что не зависит от этого, будучи действителен для любой истины бытия, ориентируя не по истине, а по благу, по благобытию. Этот принцип последовательно проводится Федоровым на всех уровнях представления о действительности. И он может быть расширен на самый высший из них: если Бог есть (мы верим в него), мы созидаемся активными орудиями Его воли, т. е. самым достойным образом опознаем и исполняем свое назначение Божьей твари, сынов Божиих; если Бога нет (мы не верим в него) в таком виде, как Его представляют теистические религии, тогда идеал Божественного бытия как регулятивная идея должного ведет нас к созиданию Такого бытия, к его постепенному расширению на всю Вселенную.

История и культура

История, прошедшие судьбы мира («история как факт») и его будущее («история как проект») были для Федорова важнейшим предметом осмысления. И сюда вносит он свой резко необычный взгляд, свою уникальную родовую и воскресительную оптику. Поражает какой-то планетарный характер его исторического видения. Мыслитель как будто парит и над веками, и над огромными геополитическими регионами, странами, народами, останавливает внимательный взор на перекрестках, узлах исторической драмы, прозревая глубо-

---

[1] Надо отметить еще одно эсхатологическое течение, развившееся при жизни Федорова в протестантском регионе (Эдвард Уайт, Петавель Олифф) и позднее на православной почве разработанное Е. Н. Трубецким в его книге «Смысл жизни» (1917). Это так называемая теория кондиционализма, или условного бессмертия. Суть ее в том, что бессмертие достигается только через свободный выбор и творчество самого человека. Потенциально человек — тварный бог, но осуществить этот статус, Божественную о себе идею он может и должен в творческом сотрудничестве с Богом, через собственное усилие, так же как и принять участие в не оконченном еще творении мира. Что же касается тех, кто своей волей не принимает такого выбора, а также тех, кому по ортодоксальной догме приуготовлен вечный ад, их ждет окончательное и полное уничтожение, абсолютное «ничто». Происходит последнее разделение человечества: одни обретают бессмертие, становясь друзьями Бога, другие вычеркиваются из бытия, как если бы они и не существовали. Так идеологи условного бессмертия пытались нравственно примирить антиномию Царствия Небесного, разорванного на крайние полюса рая и ада и максимально «по-доброму» разрешить финальную судьбу злодеев. Ладно, мучить их бесконечно не будем (сами превращаемся в садистов), пусть себе аннигилируются. Однако и здесь есть огромная трудность: как определить градации греха и злодейства, в ком их нет, кто не убийца, вольный и невольный. Апокатастасический выход, принятый Федоровым, более высок и убедителен и, главное — оптимален.

кий смысл в предстающем коловращении. То, что с близкого расстояния может показаться случайным, чуть ли не бессмысленным рывком, странным выпадом, метанием, в удивительном фокусе его оптики обретает значение органического фрагмента единого историко-метафизического сюжета. Развертывание этого сюжета представлено в «Философии общего дела» в ключевых его пунктах: начало начал человека — принятие им вертикального положения, древнейшая праистория, позднейшие расселения народов, перипетии «западно-восточного вопроса», двух полярных принципов жизнеустройства, центры вращения мировой истории — Памир и Константинополь, прямые и обходные движения, Иран и Туран и т. д. (подробнее см. преамбулу к статье «Вертикальное положение и горизонтальное — смерть и жизнь» и к III исторической части «Записки от неученых к ученым»). Федоров, по существу, производит своеобразный «психоанализ» коллективного бессознательного человечества, вскрывая глубинные импульсы движений и событий, связанных с чувством смертности, неприятием утрат и подсознательным желанием возвратить их к жизни, вновь обрести Эдем.

Предмет истории, замечает Федоров,— всегда *умершие*, а также канувшие в прошлое события, с ними связанные, но прежде чем о них, даже самым суровым образом, судить-рядить, их надо сначала восстановить в памяти (через документы, свидетельства разного рода). Итак, ученые-историки занимаются метафорическим, так сказать, «мнимым» воскрешением прошлого, а для народа умершие — предмет поминовения, церковного прежде всего, и домашнего — в рассказах и преданиях о бабках и дедах. Как полагает Федоров, имен умерших, как и имя Бога, «не следует поминать всуе», ибо когда к этому добавляются еще и злоба, и сарказм, и счеты, то выходит «история как суд» и «история как памфлет». Критерию суда в отношении истории Федоров противопоставляет свой критерий воскрешения. Историческое исследование часто живет под знаком суда: осуждает прошлое, находит виновных и злодеев, разбирает их по косточкам, сортирует людей, а воскрешение *как критерий* суд исключает, ведет к спокойному изучению былого, побудительных мотивов и причин всех действий, в том числе и преступных. Если «ученая» история есть для Федорова мнимое воскрешение, то «действительное же воскрешение есть уже полная, всесторонняя история» (Соч., с. 197), история в полном объеме своих деятелей, великих и рядовых, поднявшаяся из гробов, ставшая очевидной и буквально-осязаемой, реальной.

Все человечество для Федорова — большая семья, связанная тесными узами общих предков и единой натурально-онтологической судьбы. Идее «всемирного гражданства», выдвинутой еще стоиками, Федоров предпочитал «народное представление всечеловеческой семьи», ибо первое «всемирно, так сказать, по пространству, а не по времени» (Соч., с. 191), то есть не учитывает диахронной вертикали, уходящего в глубь веков родства всех по единым предкам. Исчерпывающее познание этой связи становится одной из основных задач членов тех родственно-родовых общин, уже вставших на путь «всеобщего дела», которые планирует Федоров. В такой общине все становятся историками; наимельчайшее поселение и событие вносятся во всемирно-священную историю. Это не прежняя профессиональная история, что спасала из забвения лишь отдельные, по преимуществу грозные дела, усобицы, войны, революции, отдельных личностей, официально представительствовавших за народ, эпоху, свершение. Постепенно выстраивается история *как синодик*, поминальный список всех умерших, по возможности обрастающий конкретными чертами прежде существовавших личностей, всех без исключения (дело Музея).

Федоров предлагает и свою ориентацию в ценностной триаде: *человечество — народ — личность*. Как, возможно, никому из мировых мыслителей, ему дано было восчувствие единства рода людского в целом («человечество есть также отечество»). Родовая цепь, в которой живет личность, хотя и восходит к немногим прародителям, а потому всемирна, на более обозримых, малых участках — *народна*, со своей национальной физиономией. Народ — тоже личность, но большая, коллективная, и требования народа — тоже личностны, ибо, утверждая свою самобытность, утверждают непрерывность и преемственность лица ближайшего отца, деда, прадеда, жившего именно на этом куске земли, с его особыми природными стихиями, особым складом языка, психики, способом думать и понимать единый мир. Многие знавшие Федорова отмечали его любовь к России, к ее истории, монархическому строю, казавшемуся ему органичным для страны. Но ничто не было ему так чуждо, как патриотизм в смысле гордости своей родиной, своими предками, их свершениями, культа их славы (в этом он видел выражение «общего тщеславия»). «Истинный же культ предков не в славе, а в деле» (Соч., с. 196), в печаловании о них, сокрушении об их утрате и чувстве долга перед ними. (Не забудем, что Федоров выступал против ограничения всемирности культа предков.) Народ, «обособившаяся часть распавшейся семьи человеческой», не мог быть для него, как универсального христианского мыслителя, высшей ценностью. В христианстве, в котором «несть ни эллина, ни иудея», народ и народность никак не есть высший предел, до которого может доходить самоотречение индивида, как это было и есть в обществе языческих и неоязыческих ценностей, где для личности мыслимо только народное бессмертие (в памяти благодарных потомков). Однако утверждение идеи личности как таковой, исходящее из истинного ощущения ею своей самоценности, по-настоящему переживается как утверждение каждым только самого себя. Через включенность же ее в родовой ряд, где все человечество оказывается взаимоувязанным, через просвечивание этих рядов и всей сети их скрещений (что и предлагает русский мыслитель) каждая личность вытаскивается на свет божий, утверждается и раскрывается в своем необходимом бытии даже там, где она как личность осталась в нераскрытом зерне или исказилась почвой и влияниями в нечто колючее и даже ядовитое. Само требование воскрешения всех умерших (для их преображения и дальнейшего развития) ввело *личностный* принцип как высший: раз *всех* воскресить, значит, за всеми без исключения признается единственная ценность. Так в учениии Федорова осуществилось сопряжение как будто крайних вещей, *земли* и *неба*, интимного восчувствия природно-родовой связи и чаяния преображенно-личностной небесной природы и великой вселенской родины. Родовой мыслитель, он одновременно универсален и личностен, но и удивительно национален.

Россия, ее изначальные мифы, основные этапы развития, ее предназначение — все это чрезвычайно волновало мысль Николая Федоровича. Он следует своеобразной историософии русского государства как служилого и сторожевого: на протяжении столетий осуществляло оно непрерывный труд умиротворения кочевого Востока, собирания земель и народов и защиты их от распадения. Государство стало плодом тысячелетнего исторического творчества народа: сколько жертв, самоотверженности, героизма, труда вложено в этот пространственный гигант! И на свой же вопрос: «Что такое Россия?» — или, что то же: «Для чего нужно собирание?» — он отвечал в духе своего учения: «Собирание во имя предков и ради предков, соединение всех живущих для воскрешения всех умерших» (I, 364). И самодержец у него, высшая представительно-символическая фигура, «стоящая в отцов или праотца место», возглавляет

«всеобщее дело» как патриархальный глава государства, исповедующего родственно-нравственный принцип устроения. «Царь вместе с народом будет самодержцем, властителем, управителем слепой силы природы, ее царем,— царем не душ, как Папа, а повелителем материи, внешнего, материального мира и освободителем от закона юридического и экономического» (I, 364)[1]. Может показаться, что Федоров — невыносимый ретроград, не принимает идеи свободы и права, желает вечного закабаления личности у единовластного государства (как будто иго насильственного единства легче, если оно и сакрального типа?). И вот тут-то мы и ошибемся. Все федоровские оценки надо понимать так, как он их и давал: только с точки зрения высшего идеала, а не наличного состояния и наличных возможностей. Он прекрасно понимает, что если нет этой высшей цели для добровольного соединения в едином «для всех одинаково дорогом деле», тогда принудительное и бесцельное соединение становится действительно «невыносимым» и естественно является «право разойтись (свобода) во всех союзах, от брачного до государственного» (Соч., с. 199). Показательна и та иерархия зла, которую он усматривал в различных типах общественного устроения: «Если деспотизм есть зло, то свобода есть отсутствие добра» (Соч., с. 250). Таким образом, деспотизм, тоталитарная власть ради власти — откровенное зло для мыслителя, но и «свобода», точнее, «бесцельная свобода» — для него еще не благо. Эта свобода, по его мнению, торжествует в том «неоязыческом» обществе, которое начало утверждаться на Западе с эпохи Возрождения. Но это, по выражению Федорова, «мануфактурно-промышленное» язычество, культ «мануфактурных игрушек», служащих и Венере, и Гермесу, и Марсу, каким хотите желаниям, прихотям и порокам человека, поставившего «высшим благом, последнею целью жизнь для себя, для настоящего, для комфорта» (Соч., с. 123).

Лучшим цветом и оправданием природного порядка бытия и наиболее естественного и нормального, по мерке смертного человека, западного общественного типа является *идея* и дело *культуры.* В ней был найден способ заклинания смерти для той стороны человеческого существа, которая особенно остро ощущает трагизм окончательного уничтожения,— для сознания и духа. В противовес бренному, исчезающему в небытии индивидууму созидается нетленная галерея прекрасных художественных вещей, навечно запечатленных мигов, лиц, положений, дающих заодно культурное бессмертие их творцу. Интересно, что в России, в лице прежде всего Гоголя, Л. Толстого, Федорова и Вл. Соловьева, идея культуры как верховной миссии нации подверглась решительному оспориванию. Не случаен и тот великий парадокс, когда в личности, давшей зенит культурному движению XVIII—XIX вв., в Толстом, так убежденно и определенно возник отказ от культуры. Это все бирюльки, красивая ветошь и даже

---

[1] Федоровское истолкование самодержавия в «первоначальном его смысле» как «диктатуры» против всемогущих стихийных сил природы перекликается с теорией происхождения единоличной власти, развитой Д. Фрезером в известной его книге «Золотая ветвь». Главной функцией племенного вождя был как раз магический контроль над окружающим миром, несущим беду и смерть (вызывание дождя, изгнание болезни и т. д.). У Федорова его идеализированный самодержец призван как бы вернуться — но уже на положительной, реальной стадии — к своему исконно-генетическому, натурально-онтологическому занятию. Не зря мыслитель высоко оценивал магический период в развитии человеческого сознания, призывая превратить его в будущем из воображаемой власти над природой в действительную, основанную на познании и опыте. Для Федорова вполне действителен фрезеровский трехчлен: магия — религия — наука, где наука — прагматическое перевоплощение магии, с той, однако, поправкой, что средний ее член — религия, точнее, христианство — не отбрасывается, а признается этапом выработки высшего идеала, который должен направлять и пути научного поиска.

обман. Ведь есть *жизнь* человеческая, есть каждый отдельный, неповторимый человек, и он не может быть искуплен идеальной выжимкой художественного типа; главное — как «по правде» устроить его жизнь, спасти от бессмысленности, наладить на началах добра и разума. После этого становится понятней, в каком смысле Федоров, поставивший высшей целью жизнь каждого без изъятия человеческого существа, вплоть до задачи возвратить и обессмертить ее, писал: «Целью жизни будет спасение от культуры» (I, 625). Вл. Соловьев также утверждал, что «принцип высшего культурного призвания есть принцип жесткий и неистинный» [1].

Федоров идет дальше, утверждая необходимость всеобъемлющему искусству будущего стать творчеством самой жизни. Самое начало искусства мыслитель выводил из погребальных обрядов, отпевания, попытки удержать облик умершего в живописном или скульптурном изображении, т. е. восстановить его хотя бы мнимо, искусственно, и эта потребность — в бесконечно усложнившемся виде, от эпического искусства, длинного предания о героических деяниях наших предков до современных форм — проникает все искусство: ту кристаллизацию текучих, преходящих жизненных форм в прекрасные и вечные, то воскрешение и запечатление бывшего и жившего, то творческое прощупывание новых форм жизни, которые происходят в нем. Искусство — для Федорова — прообраз воскресительного акта и даже самого его типа реализации: творческое созидание вместо рождения (сублимация эротической энергии в искусстве), наконец, восстановление жизни и людей как бы «из себя». Существующее искусство становится своего рода лабораторным «предварением» истинного искусства будущего, которое в синтезе с наукой станет силой самой жизни, реально воскрешающей погибшее, активно преобразующей Вселенную. Федоровская теургическая эстетика оказала сильнейшее влияние на В. С. Соловьева (см. его статью 1890 г. «Общий смысл искусства») и далее на русских символистов. В сниженно-прагматизированной форме она возникает и в некоторых теориях нового искусства 20-х годов.

Федоров и наше время

В конце прошлого века, ожидая, как и мы сейчас, наступления нового неведомого столетия, Федоров подводил итоги старому, как всегда неожиданные, идущие вразрез с традиционными понятиями и оценками. Он предчувствовал, что приближающийся «к своему печальному и мрачному концу» век «идет не к свету и не к радости»,— и мы-то знаем, насколько он оказался прав. XIX век, считает мыслитель, «восстановил веру в зло и отрекся от веры в добро», а горделиво усвоив дарвинизм как последнее слово науки, «признал борьбу законным делом и из слепого орудия природы стал сознательным ее орудием, органом» (Соч., с. 93). И главное, этот век — «настоящий сын предшествовавших веков, прямое следствие разделения небесного от земного, т. е. полное искажение христианства, завет которого заключается именно в соединении небесного с земным, божественного с человеческим» (Соч., с. 94). Как известно, все учение Федорова — борьба с таким искажением и смелая последовательная попытка реалистически раскрыть смысл и содержание задачи «соединения небесного с земным». Россия так и не услышала в должном объеме и глубине учения «всеобщего дела», не вняла его призыву к делу преображения падшего естества мира. Идейный конкурент предложил суррогат: «рай на земле» все с тем же несовершенным смертным человеком, принятым за абсолют, общее дело, но не

---

[1] Соловьев В.С. Полн. собр. соч., т. 5, с. 7.

онтологическое, а общественное и резко ограниченное избранным классом, и только живущими сейчас или в будущем поколении. Сокрушительный провал коммунистической утопии, происшедший в наше время, остро болезненно поставил вопрос об утопизме преобразовательных схем в отношении общества и человека. Этот вопрос затронул и федоровские проекты. Общественное мнение, знающее их больше по искаженной «наслышке», бдительно насторожилось: что это вы нам подсовываете еще одну утопию, еще радикальнее, а потому и страшнее! То, что в случае коммунистического идеала мы имеем дело с утопией, достаточно ясно: мелкий анализ причин зла в человеческой природе (устраним эксплуатацию, социальное неравенство, и человек станет добр и прекрасен!), попытка окончательно гармонизировать мир и человека, не трогая онтологических корней его нынешнего статуса. У Федорова напротив: в «идее» он принципиально антиутопичен, ибо глубоко смотрит в причины несовершенства и зла в природе вещей этого мира и его сознательного порождения — человека, более того, в своем учении следует требованиям объективного эволюционного императива. А вот по средствам пока, пожалуй, и наоборот. У дерзавших на революционное обновление мира их средства — классовая борьба, уничтожение врагов — были самые эффективные, работающие безошибочно, ибо развязывали самые натуральные, низменные инстинкты. А вот у Федорова — братотворение, объединение человечества через убеждение и проповедь, научение целям и задачам «всеобщего дела» — все это действительно смахивает на утопию. Принцип добровольности и исключительно благих средств в учении Федорова — один из основных, потому-то всякие устрашающие спекуляции о новом «тоталитаризме», «коммунизме бессмертия» — явная аберрация. Кстати, у философа вовсе нет интонаций абсолютной уверенности в успехе Дела, который ставится в зависимость от свободного выбора человечества: поймет — не поймет, пойдет — не пойдет... Человеческая свобода на то и свобода, что полных гарантий того или иного пути не дает, оттого и сохраняется в мысли Федорова и возможность огромного метафизического и вполне физического фиаско Земли, и Страшный Суд, и воскресение гнева.

В «Философии общего дела» провозглашаются общечеловеческие, общепланетарные задачи как раз эпохи благого ноосферного выбора: регуляция природы как «внесения в нее воли и разума» (для Федорова это исполнение библейской заповеди об обладании землей), победа над стихийными силами, голодом, болезнью и смертью, обращение военной мощи в созидательную и мирную. Учение Федорова — альтернатива пассивно апокалиптическому сознанию, утверждающемуся в наши дни сознательно и бессознательно, религиозно и безрелигиозно, индивидуально и массово. В этом учении был создан апофеоз Жизни, высший из всех тех, о которых только можно помыслить и помечтать.

В последнее время появились интересные психологические исследования. По их результатам, глубинной причиной возросших у нас эксцессов разного рода, жестокости, убийств, садизма, является... подсознательный страх смерти. Обычно он «утишается» религиозной верой в бессмертие души или стремлением свободного собственника оставить детям и потомкам плоды своего труда. А тут на десятилетия оба эти смягчителя убрали, атеизировав и люмпенизировав народ, и оставили человека один на один перед бездной небытия, и вот этот отчаявшийся, подсознательно отравленный страхом неизбежного конца индивид смещает свой скрежет зубовный на ближнего, перегоняет в «праведный» гнев на врага, обидчика его лично, его нации, народа... Тот сдвиг, который наблюдается в садистических актах, когда позыв к смерти, к самоуничтожению обращается на другого, здесь приобретает огромные масштабы. Вообще, когда слабеют узы объединяющей общество идеи, даже частично навязан-

ной, частично лицемерной, в образовавшемся ценностном вакууме, пока не созданы другие более прочные заменители, недаром так усиливается национализм. Это все же нечто большее и высшее жалкого, дрожащего, потерянного смертного; и обязательно вторгаются уродливые компенсаторные реакции: страх смерти и зов Танатоса энергийно отводятся в ненависть к ближнему, на рельсы его разрушения. Так что призыв опамятоваться, перевести «заместительный» предмет людской ненависти и борьбы с себе подобных на общего всем «последнего врага» — смерть, прозвучавший в «Философии общего дела», необходимо иметь в виду и сейчас, в эпоху самых низовых, практических нужд, ведь только он в конечном итоге (и для всего мира) дает радикальный исход из тупика самоуничтожения и нигилизма.

А как нам держаться в бытии, порхая бабочкой-эфемерой, если забыть о родовой толще, родовой задаче, тесно биологически и культурно сплетенной нити человечества? И об этом настоятельно напоминает философ памяти и «всеобщего дела». Но где пытался он искать источники самой возможности начать такое небывалое, грандиозное Дело? Первое — в зове Бога, в эволюционном императиве (иносказание того же зова), в творческом начале, заложенном в природе человека и, что очень важно — в достижении общечеловеческого единства. Когда-то род людской начал с крепчайшей родовой связи, без нее он не сумел бы выжить среди грозного, враждебного мира и открыть перед собой долгий путь истории. Сейчас, пройдя различные стадии развития, давно уже многообразно дифференцировавшись, человечество вновь встает перед лицом смертоносного мира, но уже извращенного им самим: и земля и живоносные ее источники истощены и осквернены и отравляют человека зловещими плодами его же рук. Федоров уверен: если первоначальное родовое единение людей стало залогом их колоссальной победы как вида гомо сапиенс, дало возможность утвердиться на всей планете, то новое всеродовое, всеземное единство, к которому вынуждено будет прийти человечество, если захочет просто выжить, поможет ему не только вырваться из нынешнего тупика, но выйти на новое положение уже во Вселенной, как существ одухотворенных, бессмертных, оплативших свой долг природе и ставших творческим ее регулятором.

Но как пока далеко до таких перспектив! Каждый день несет нечто обратное: сокрушающую манифестацию взаимного озлобления, «неродственности» всех форм от крайне вопиющих до более «мягких». Чуть погасили в одном конце мира очаг озверелого человекоубийства, тут же вспыхивает в другом. И заметьте, как часто в таких районах начинается ответное натуральное «нестроение»: трясение, лавины и т. д. Христианский взгляд на природу, вовлеченную человеком в нынешнее «падшее» состояние, можно реалистически понять в свете выше упоминавшегося антропного принципа: находясь в полной корреляции с природой, человек ее «имеет» такой, какую заслуживает. Федоров постоянно повторяет, что стихийные силы в землетрясениях, наводнениях, засухах казнят за бездействие силы разумной, за то, что мы не научаемся их регулировать, вместо этого сцепляемся с ближним, идем народ на народ, люди одних убеждений на других... Остается надеяться на вразумление «синяками и шишками», отрицательными уроками, попущенными, по мнению Федорова, Богом «в видах гевристического воспитания собственным опытом и трудом» (I,397).

В «Философских исследованиях о сущности человеческой свободы» у Шеллинга есть глубокая мысль о том, почему так медленно и с такими блужданиями движется вперед человечество. Ответ у него близок к федоровскому: это входит в замысел Бога о мире и человеке. Все призвано совершаться абсолютно добровольно, без принуждения, даже благого. Противостоящие силы должны до конца проявить свою волю, дурные — саморазоблачиться, исчерпать

себя или через метаморфозу обратиться ко благу. Финальный результат явится из этой долгой драмы и умиротворения борющихся противоположностей. Если представить обратное — род людской наделен массовой, абсолютно единодушной внушаемостью, то это гарантировало бы полную катастрофу: еще в своем незрелом, «несовершеннолетнем» возрасте мог бы он пасть жертвой какой-нибудь дефектной или сатанинской идеи (скажем, фашистской), и уже навсегда. А так нет, дитя он непослушное, строптивое, каверзное, тотально ну никак не внушаемое — в чем, как видим, есть свой спасительный иммунитет от поспешного принятия чего-то «не того», а самое «то» пусть себя еще ослепляюще убедительно докажет.

Так что надо со всей решительностью признать: не выйдет никогда того, чтобы все разом прозрели, обнялись, слились в единой Истине и едином порыве, почувствовали и утвердили себя работниками огромной метафизической нивы «всеобщего дела» преображения мира. Это может стать возможным в той или иной степени на более высоком онтологическом уровне человека как сознательного, чувствующего существа. Отсюда и начинать — убедить, что необходимо это восходящее движение в самой физической природе человека, что влекут к тому и требования эволюционных законов, и нравственные, общегуманные, религиозные императивы.

Россия претендует сейчас включиться в мировой регион единого типа хозяйствования и политического уклада. Потери ее пока на этом пути огромны: распад единства страны, отказ от формулированной еще Федоровым геополитической задачи умиротворения ислама, новые типы розни, межнациональной, межрегиональной, развал экономики, обнищание населения, утрата общенациональных ценностей и задач. Среди необъятной по объему работы устроения новой экономики, спасения национальных богатств, материальных и культурных, среди борений партий и интересов, установок и ориентаций нельзя забыть ту главную ценность, те сверхцели глобального, планетарного, онтологического порядка, многие из которых были поставлены Федоровым, а они-то и должны придать необходимую самобытность и устойчивость в бытии нашему национальному целому, стать нашим словом миру. «Философия общего дела» в ряду активно-христианской мысли убеждает в том, что по-настоящему «выжить» в надежной дальней перспективе для человека, для народов, для человечества — значит неуклонно восходить, и не только к новому уровню комфорта или утилизации природы (тут, кстати, и весьма скоро, наступит глухой предел на нынешних мировых путях), но и в самом своем нравственном и субстанциальном качестве, осознав свое религиозно-эволюционное предназначение.

ВОПРОС О БРАТСТВЕ, ИЛИ РОДСТВЕ, О ПРИЧИНАХ НЕБРАТСКОГО, НЕРОДСТВЕННОГО, Т. Е. НЕМИРНОГО, СОСТОЯНИЯ МИРА И О СРЕДСТВАХ К ВОССТАНОВЛЕНИЮ РОДСТВА

Записка от неученых к ученым, духовным и светским, к верующим и неверующим

ЧАСТЬ I

1. Великое значение открытия возможности посредством взрывчатых веществ или вообще посредством всего, что употребляется на войне, производить дождь: а) значение этого открытия как средства избавления от голода и войны; б) как истинного доказательства бытия Божия, доказательства самым делом, или на самом деле; в) святотатственность американского отношения к этому открытию как к средству наживы, спекуляции. 2. Обязанность ученых, ими не исполненная. 3. Значение и сущность регуляции. 4. Неисполнение учеными их обязанности вынуждает неученых обратиться к ним с вопросом о причинах розни и о причинах претерпеваемых бедствий. 5. Распадение мысли и дела произвело все другие распадения, в том числе и распадение на богатых и бедных. Распадение на ученых и неученых — причина несовершеннолетия человеческого рода, его зависимости от природы. 6. Вопрос о братстве — практический вопрос; обязательность его для всех без всяких исключений. 7. Вопрос о братстве — постановка лишь вопроса, а никак не решение его. Принятие его учеными было бы открытием, поднятием этого вопроса. 8. О беспричинности (индетерминизм) для одних и о безусловной, роковой, т. е. неустранимой, причинности (детерминизм) для других небратского состояния; для первых нет, следовательно, знания (разума теоретического), для вторых же нет действия, а одно лишь знание, нет разума практического и существует только разум теоретический. 9. Юридико-экономические отношения суть небратство. Условия перехода из таких отношений к братству и время, когда необходимо наступит такой переход. 10. Вопрос о личности и роде и о невыделении личности из массы составляющих род. 11. Двоякое значение вопроса о братстве: а) общее значение его в смысле обращения знания в дело и б) значение этого вопроса как обращения неученых к ученым. 12. Зависимость разрешения вопроса о братстве в общем его значении от разрешения этого вопроса в отношении к ученому сословию и преимущества ученых в случае разрешения его в братском смысле. Пороки, явившиеся необходимым следствием выделения ученых в особое сословие: а) превращение мира в фикцию; б) всякого рода одурманения себя и в) гипнотизм (или одурачение). 13. Позитивизм и критицизм не разрешают вопроса о братстве и даже не ставят его. 14. Каждый только для себя существо сознающее, чувствующее, одаренное душею. 15. По позитивизму спасение не только невозможно, но и нежелательно; учение же о прогрессе исключает учение о воскрешении. Понимая под прогрессом развитие, устроение общества по типу организма, отрицаем возможность совершеннолетнего общества. 16. Учение о воскрешении есть истинный позитивизм, позитивизм в отношении к действию, выход из школы, такой позитивизм, который устраняет всякую возможность агностицизма, т. е. чего-либо недоступного знанию. 17. Знание без дела не разрешает вопроса о братстве, не ведет к спасению; только дело, основанное на знании, только знание, неразрывно связанное с делом и в нем выражающееся, спасительно. 18. Пока знание будет только рефлексиею, оно будет действовать разрушительно на человека, как существо нравственное, будет низводить его

до животного. Но если знание, чтобы быть истинным, требует дела, то чем будет всеобщее благо, когда и из него делают предмет лишь мысли, а не осуществления? Знание доказывается действием, а нравственность разрушается знанием без дела (т. е. бездельным знанием). 19. Вопрос о наилучшем и самом естественном употреблении жизни сынами человеческими в их совокупности, т. е. в их совершеннолетии.

Почему мiр не мир? почему для одних мир — только вне мiра, а для других нет мира ни в мiре, ни вне мiра?[1]

Почему природа нам не мать, а мачеха или кормилица, отказывающаяся кормить?

Участие ли всех в комфорте или же участие всех в труде, обязательно — добровольном, познавания слепой силы, носящей в себе голод, язвы и смерть, в труде обращения ее в живоносную?..

1. В бедственный 1891 г., когда во многих губерниях, составляющих житницу России, был голод от засухи, ставшей, по-видимому, хронической, когда беспрестанно возникали слухи, поддерживавшие напряженное ожидание войны, вдруг стало известно об опытах вызывания дождя посредством взрывчатых веществ[1a], т. е. таких, которые до сих пор употреблялись, можно сказать, исключительно в войнах внешних, а также и внутренних, каковы революции, динамитные заговоры и т. п.

Совпадение нашего голода от засухи с открытием средства против бездождия, причем средством этим оказывается то самое, что служило лишь для взаимного истребления, не могло не произвести потрясающего впечатления особенно на тех, которые стояли близко к голодной нужде, которые имели близких в возрасте, обязывающем стать в ряды войск в случае войны,— да и не на них только одних!.. И в самом деле, человек сделал, по-видимому, все зло, какое только мог, относительно и природы (истощение, опустошение, хищничество), относительно и друг друга (изобретение истребительнейших орудий и вообще средств для взаимного уничтожения); самые пути сообщения, чем особенно гордится современный человек, и те служат лишь стратегии или торговле, войне или барышничеству; а барышничество смотрит на природу именно «как на кладовую, откуда можно добывать средства для удобства жизни и наслаждений, и хищнически истребляет и расточает веками накопленные в ней богатства». (Слово Амвросия Харьковского, произнесенное в Харьковском университете, «О Христианском направлении естествознания».— Церковн. Ведом. 1892 г. № 5-й.[2]) Все это не могло не привести к отчаянию, ибо всюду без всякого просвета виделось одно только зло. И вдруг, как отрадный луч света для «сидящих во тьме и сени смертной»[3], известие, переворачивающее все, благая весть, что все средства, изобретенные для взаимного истребления, становятся средством спасения от голода, и является надежда, что разом будет положен конец и голоду, и войне, конец войне без разоружения, которое и невозможно. Это не могло не подействовать даже на неверующих: отъявленный атеист и тот не мог не признать в этом указания Божественного Промысла, указания истинно Божественного на возможность обратить величайшее зло в величайшее благо. И в самом деле, разве это не действительнейшее доказательство бытия Божия и Божия Промысла, доказательство совершенно новое, не из созерцания только целесообразности в природе почерпаемое, но познаваемое из *осуществления* целесообразности в действительности, *на самом деле*? И разве это не проявление величайшего, истинно Божественного милосердия к человеку, достигшему, по-видимому, глубины падения, согрешившему против природы, против своих братьев и даже отвергшему самое существование, самое бытие Божие?.. И как тут не воскликнуть: «Прав еси, Господи, и пра-

вы все пути Твои»... Воистину Господь услышал молитву православного народа, который, молясь на своих сухих полях, знал, что делает (не знали, что делают, лишь те, которые насмехались над этою его молитвою). И вот, однако, слышится голос с церковной кафедры: «Бойтесь этой дерзости, которая хочет привлечь дождь с неба пушечными выстрелами». (Заключительные слова Амвросия Харьковского.) Но если пушечные выстрелы не могут быть безусловно осуждаемы даже тогда, когда несут смерть (при защите, напр., родины, отечества), то почему же осудить их, когда они будут приносить жизнь, будут избавлять от голода? Не окажется ли это, напротив, исполнением благой воли Божией?.. Не явится ли это поворотом от злого пессимизма и безотрадного скептицизма к живой действенной вере, в особенности если будет поведано неслышавшим и растолковано неуразумевшим с церковной кафедры, с кафедры Веры, которая укажет, таким образом, новый путь Разуму (Примечание 1).

Нельзя не заметить, что Господь, создав человека, заповедал ему обладать землею и всем, что на ней. Почему же отвести тучу с того места, где пролитый ею дождь принес бы вред, на место, где этот дождь будет благотворен, почему это преступно, почему это дерзость, даже будто бы поругание Господа?.. (Слово «О христ. напр. естествознания».) Когда для орошения отводят воду из ручья, из реки, не считается же это противлением Богу, почему же будет противлением Ему направление по нуждам человека влаги, не в реке, а в воздушных токах заключенной? Тем более что делается это не для роскоши, не для удовольствия, а для хлеба насущного.

Впрочем, осуждение в слове «О христиан. напр. естествознания» не имело ли в виду лишь тот способ пользования сделанным открытием, на который рассчитывали, по-видимому, американцы, заговорившие уже о привилегиях, хотевшие даже святое дело спасения от голода обратить в спекуляцию?.. Если это так, то нельзя не преклониться пред мудростью приговора. Наши же надежды не на возможность несколькими выстрелами или взрывами производить дождь, а на возможность посредством воздействий, производимых на обширных пространствах, управлять как влажными, так и сухими течениями воздуха, спасать не только от засух, но и от разрушительных ливней; это такое дело, которое требует согласного действия армий всех народов и, следовательно, в спекуляцию ни в каком случае обращено быть не может. Открытие возможности производить дождь посредством взрывчатых веществ если бы и не оправдало возлагающихся на него надежд, все-таки не потеряло бы своего значения как указание способа действия для всего рода человеческого в его совокупности. Возможно, что пушки окажутся неспособными направлять воздушные токи, несущие влагу, но в таком случае могут найтись и другие к тому средства из тех, которые употребляются на войне. Однако из таких средств управления метеорическими явлениями природы уже указано известным В. Н. Каразиным, учредителем Министерства народного просвещения и основателем Харьковского университета, средство это — громоотвод, поднятый в верхние слои атмосферы на привязанном воздушном шаре [4], — последний же, т. е. воздушный шар, если не сделался еще вполне, то уже делается военным орудием. В настоящее время все служит войне, нет ни одного открытия, которым не занимались бы военные в видах применения его к войне, нет ни одного изобретения, которое не постарались бы обратить для военных целей. И если бы вменить войскам в обязанность все применяемое ныне к войне применять также и к управлению силами природы, в таком случае военное дело само собою обратилось бы в общее дело всего человеческого рода.

2. Неурожаи и особенно голод 1891 года вынуждают неученых напомнить ученым об их происхождении и о вытекающем отсюда их назначении: а) обра-

титься к изучению силы, производящей неурожаи, смертные язвы, т. е. обратиться к изучению природы как силы смертоносной, обратиться к этому изучению как долгу священному и вместе самому простому, естественному и понятному и б) объединить всех, ученых и неученых, в деле изучения и управления слепою силою. Для существа сознающего другого назначения, иного дела и быть не может. Ожидать же, чтобы слепая сила, отданная в управление этому сознающему существу и им не управляемая, стала бы сама производить только благо, давать одни лишь хорошие урожаи,— это верх ребячества, выражением которого и явилась выставка в Париже в 1889 году и французская выставка в Москве [5], и это в такой год, как голодный 1891-й год. Как не сказать, что Господь, видимо, прогневался на наше продолжительное несовершеннолетие!.. Да и как Ему не прогневаться на нас, не исполняющих Его завета — в разум истины прийти,— который в том и заключается, чтобы всем быть едино, как Он в Отце; а едиными мы можем быть только в общем отеческом деле. Ученые, разбившие науку на множество отдельных наук, воображают, что гнетущие и обрушивающиеся на нас бедствия находятся в ведомстве специальных знаний, а не составляют общего вопроса для всех, вопроса о неродственном отношении слепой силы к нам, разумным существам, которая ничего от нас, по-видимому, и не требует, кроме того, чего в ней нет, чего ей недостает, т. е. разума правящего, регуляции. Конечно, регуляция невозможна при нашей розни, но рознь потому и существует, что нет общего дела; в регуляции же, в управлении силами слепой природы и заключается то великое дело, которое может и должно стать общим (Примеч. 2-е).

3. Регуляция метеорического процесса нужна не для обеспечения только урожая, не для земледелия лишь, но и для замены каторжной подземной работы рудокопов, добывающих каменный уголь и железо, на коих основана вся современная промышленность; регуляция нужна для замены такого добывания извлечением движущих сил непосредственно из атмосферных токов, из солнечной силы, создавшей запасы угля, так как положение рудокопов столь тяжко, что забывать о нем было бы непростительно, и положением именно их пользуются враги общества, социалисты, для возбуждения смут. Таким образом, в регуляции, в управлении метеорическим процессом заключается разрешение и земледельческого, и промышленного вопросов.

Разум практический, равный по объему теоретическому, и есть разум правящий, или регуляция, т. е. обращение слепого хода природы в разумный; такое обращение для ученых должно казаться нарушением порядка, хотя этот их порядок вносит только беспорядок в среду людей, поражая их и голодом, и язвою, и смертью.

4. Неученые, как несущие на себе все последствия неродственности, не могут не обратиться с вопросом о неродственности к ученым как сословию, составляющему, с одной стороны, самое крайнее выражение неродственности, а с другой — как сословию, носящему в себе долг, способность и возможность восстановить родство, как сословию, в руках коего все разумение, а следовательно, и разрешение этого вопроса, и которые, однако, не только не разрешают его, но в угоду женской прихоти, создав и поддерживая мануфактурную промышленность, этот корень неродственности, изобретают все новые и новые средства для выражения ее, т. е. изобретают орудия истребления для защиты порожденной женской прихотью мануфактуры. Неученые даже обязаны обратиться с вопросом о неродственности к ученым, и эта обязанность находится в зависимости не от одного лишь настоящего отношения ученых к неученым, но и от самого происхождения ученого сословия. Мы не были бы верны истории, объясняя происхождение ученых временною командировкою или комис-

сиею для какой-нибудь цели, как не были верны истории и философы XVIII века, объяснявшие происхождение государства договором, контрактом. Юридических доказательств командировки, конечно, нет; но в истории, нравственно понимаемой, выделение городского сословия из сельского, ученого из городского не может иметь другого значения, кроме временной командировки, иначе это было бы распадение вечное, полное отрицание единства (Примечание 3-е).

И если мы не верны истории, объясняя происхождение ученых временною командировкою, если мы не согласны с тем, как это происходило в действительности, то мы верны нравственности, т. е. тому, как это *должно* быть. Истинно нравственное существо не нуждается в понуждении, в приказе, в настоянии; оно само сознает долг и раскрывает его во всей полноте; оно само дает себе командировку, назначает то, что должно сделать для тех, от коих отделилось, так как отделение (было ли оно вынужденным или добровольным) не может быть безвозвратным; да было бы и преступно отказаться от тех, от коих произошли, забыть об их благе. Впрочем, поступить так для ученых значило бы отказаться и от собственного блага, навсегда остаться блудными сынами, быть вечными наемниками, рабами городских прихотей и совсем пренебречь нуждами сел, т. е. действительными нуждами, так как нужды сел, не испорченных влиянием города, ограничиваются насущною необходимостью, заключающеюся в обеспечении существования от голода и болезней, разрушающих не только жизнь, но и родственные отношения, заменяя любовь враждою, неприязнью. Поэтому сельский вопрос есть, во-первых, вопрос о неродственном отношении людей между собою, забывших по невежеству свое родство; а во-вторых, вопрос о неродственном отношении природы к людям, т. е. о неродственности, которая чувствуется, если не исключительно, то преимущественно, главным образом, в селах, находящихся в непосредственных отношениях с этою слепою силою; в городах же, которые находятся далеко от природы, только поэтому и могут думать, что одною с нею жизнию живут.

5. Ненавистная раздельность мира и все проистекающие из нее бедствия и вынуждают нас, неученых, т. е. тех, кои дело ставят выше мысли (но дело, общее всем, а не борьбу), обратиться с этою запискою по вопросу о неродственности и о средствах к восстановлению родства к ученым, и особенно к богословам, т. е. к людям мысли, или представления, к людям, ставящим мысль выше дела. Из всех разделений распадение мысли и дела (ставших принадлежностями особых сословий) составляет самое великое бедствие, несравненно большее, чем распадение на богатых и бедных. Социализм, и вообще наше время, придает наибольшее значение разделению на богатых и бедных, полагая, конечно, что с устранением этого разделения исчезнет и первое, т. е. все станут образованными. Но мы разумеем не образование популярное, которое с устранением бедности, действительно, будет распределено равномернее, мы разумеем самое участие в знании и участие именно всеобщее, всех; участие же в знании всех, без чего разделение на ученых и неученых не исчезнет, одним устранением бедности вызвано быть не может. Пока же в знании не будут участвовать все, до тех пор чистая наука останется равнодушною к борьбе, к истреблению, и прикладная не перестанет помогать истреблению, помогать и прямо, изобретением орудий истребления, и косвенно, придавая соблазнительную наружность вещам, предметам потребления, вносящим вражду в среду людей. Не принимая непосредственного, личного участия в борьбе, т. е. в самой войне, и стоя вне бедствий естественных, защищенная от природы крестьянством, которое находится в непосредственном к ней отношении, наука остается безучастною даже к истощению естественных сил, к изменению самого климата, для горожан да-

же приятному, хотя это изменение и производит неурожаи. Только тогда, когда все будут участниками в знании, чистая наука, познающая теперь природу как целое, в котором чувствующее принесено в жертву бесчувственному, не будет оставаться равнодушною к такому извращенному отношению бесчувственной силы к чувствующему существу; тогда и прикладная наука не будет участницей и союзницей бесчувственной силы и орудия истребления превратит в орудие регуляции слепой, смертоносной силы. Геккель признает «научный материализм» [6] и отрицает нравственный материализм, высшее благо, наслаждение, видит в знании, в открытии законов природы. Допустим, что для всех будет доступно такое знание,— в чем же будет наслаждение? Все повсюду будут «видеть беспощадную, крайне смертоносную борьбу всех против всех». Можно ли наслаждаться таким адом?

Решение другого вопроса — о распадении на богатых и бедных — зависит от разрешения первого, т. е. вопроса о распадении на ученых и неученых (на людей мысли и людей дела). Вопрос о распадении на людей мысли и людей дела исходным пунктом своим имеет общие бедствия (каковы болезни и смерть) и для разрешения требует не богатства, или комфорта, а блага высшего, участия всех в знании и искусстве, и притом в знании и искусстве, прилагаемых к решению вопроса о неродственности и к восстановлению родства, т. е. ищет Царствия Божия.

6. Под вопросом «о братстве и причинах небратского состояния мира» мы разумеем и условия, при которых может и должно быть осуществлено братство, и даже преимущественно эти условия; т. е. это вопрос практический, вопрос в том же смысле, как говорят — восточный вопрос, вопрос о колонизации, переселенческий и т. п. Это вопрос о том, что нужно делать для выхода из небратского состояния. И в таком виде вопрос этот обязателен для всех сынов человеческих и тем более для крещеных во имя Бога всех отцов; это вопрос не ученый, не исследование, хотя и касается главным образом ученых, потому что вопрос знания, науки, вопрос теоретический, заключается уже в вопросе практическом как необходимая, предшествующая, составная его часть.

7. Называя все, что будет изложено под вышеозначенным заглавием в этой записке, представляемой ученым от неученых, вопросом, постановкою вопроса, мы тем самым признаем, хотим указать на свою слабость, сравнительно с теми, к кому с этим вопросом обращаемся. Спрашивают не те, конечно, которые знают, а те, которые сознают свое бессилие; и это сознание не есть выражение скромности, обычное в предисловиях, а неизбежное смирение пред страшною силою причин небратства, нудящею к соединению, вынуждающею говорить тех, кому это не за обычай; это смирение пред тою силою, пред которой умолкают все интересы.

Если бы и Россия, русская наука, обратилась с этим вопросом к другим народам, стоящим выше ее в умственном и нравственном отношении, то и для этих высокопоставленных народов, для их гордости, не было бы ничего оскорбительного в этом вопросе.

8. Небратское состояние обусловливается, конечно, серьезными причинами: все живем в условиях, возбуждающих вопрос о небратстве, а потому, ставя этот вопрос, мы не выделяемся из народа, а выражаем общую думу всех. Говоря о причинах небратского состояния, мы хотим сказать, что небратство коренится не в капризах, что словами искоренить его нельзя, что одно желание бессильно устранить причины небратства; для этого нужен совокупный труд знания и действия, ибо такая упорная болезнь, имеющая корни вне и внутри человека, не излечивается в мгновение ока, как это думают руководящиеся одним чувством, рассуждения коих о небратстве можно бы назвать трактатом о бес-

причинности небратского состояния; они запрещают думать, потому что думание, или мышление, есть раскрытие причин и условий. Признание беспричинности небратского состояния ведет не к действительному миру, не к братству, а к игре лишь в мир, к комедиям примирения, создающим псевдомирное состояние, фальшивый мир, который гораздо хуже открытой неприязни, потому что последняя ставит вопрос, тогда как мнимое примирение увековечивает вражду, скрывая ее. Такое учение и проповедует Толстой: поссорившись накануне, он идет мириться на другой день; он не только не предпринимает никаких мер к предупреждению столкновений, но, по-видимому, выискивает их, может быть, для того, чтобы потом заключить непрочный мир.

Но и причинность, в смысле детерминизма, можно допустить только для людей, взятых в отдельности, в розни. Ученое сословие потому и признает роковой, вечный детерминизм, что не допускает совокупной деятельности. Совершенная неустранимость небратского состояния есть коренной догмат ученых как сословия, ибо признание устранимости причин небратского состояния для совокупного усилия всех людей требовало бы от ученых превращения в комиссию.

9. Под небратским состоянием мы разумеем все юридико-экономические отношения, сословность и международную рознь. В вопросе о причинах неродственности под неродственностью мы разумеем «гражданственность», или «цивилизацию», заменившую «братственность», разумеем и «государственность», заменившую «отечественность». Отечественность — это не патриотизм, который вместо любви к отцам сделал их предметом своей гордости, т. е. заменил любовь, или добродетель, гордостью, пороком, а любовь к отцам любовью к себе самим, самолюбием. Люди, гордящиеся одним и тем же предметом, могут составить почетный орден, а не братство сынов, любящих друг друга. Но как только гордость подвигами отцов заменится сокрушением об их смерти, как только землю будем рассматривать как кладбище, а природу как силу смертоносную, так и вопрос политический заменится физическим, причем физическое не будет отделяться от астрономического, т. е. земля будет признаваться небесным телом, а звезды — землями. Соединение всех наук в астрономии есть самое простое, естественное, неученое, требуемое столько же чувством, как и умом неотвлеченным, ибо этим соединением мифическая патрофикация [7] обращается в действительное воскрешение, или в регуляцию всех миров всеми воскрешенными поколениями.

Вопрос о силе, заставляющей два пола соединяться в одну плоть для перехода в третье существо посредством рождения, есть вопрос о смерти; это исключительное прилепление к жене, заставляя забывать отцов, вносит политическую и гражданскую вражду в мир и вместе с тем заставляет забывать о земле как на небе находящемся теле и о небесных телах как о землях. Пока историческая жизнь была лишь океаническою, т. е. береговою, обнимала небольшую лишь часть земли, приблизительно в одинаковых условиях находящуюся, до тех пор она была политическою, гражданскою, торговою, была цивилизациею, словом, борьбою; когда же и внутренность материков вступит в историю, т. е. вся земля станет историческою, тогда вопрос государственный, культурный, превратится в физический, или астрофизический, в небесно-земной.

10. Не признавая за собою права выделять себя из массы народа (толпы) (Примечание 4-е), мы не можем задаваться целью, которая не была бы общею, задачею всех; потому-то мы и не можем отказаться от вопроса о небратстве, который не нами поднят, не нами и решен будет, ибо в условиях, возбуждающих этот вопрос, мы постоянно живем, и не думать о нем так же невозможно, как нельзя приостановить деятельности мысли, думы в голове. Одно только

есть учение, которое требует не выделения, а воссоединения, ставит себе не искусственные цели, а одну общую, совершенно естественную цель для всех — это учение о родстве, т. е. о том, чего, можно сказать, не коснулось даже наказание «смешения языков», ибо названия, относящиеся к родству, и теперь почти одинаковы у всех народов. Не заключается ли в этом указания на истинную цель человеческого рода, ибо не самосохранение, а возвращение жизни отцам должно быть целью? Наказание смешением языков последовало именно за то, что поколение живущее хотело воздвигнуть памятник себе, т. е. забыло отцов, забыло, конечно, и язык их, за исключением, впрочем, того, что слышало в раннем детстве и что, по-видимому, и не могло быть забыто, хотя бы и желали того (Примечание 5-е).

Только в учении о родстве вопрос о толпе и личности получает решение: единство не поглощает, а возвеличивает каждую единицу, различие же личностей лишь скрепляет единство, которое все заключается, во-первых, в сознании каждым себя сыном, внуком, правнуком, праправнуком... потомком, т. е. сыном всех умерших отцов, а не бродягою, не помнящим родства, как в толпе; и, во-вторых, в признании каждым со всеми вместе, а не в розни, не в отдельности, как в толпе, долга своего к ним, ко всем умершим отцам, долга, ограничения коего исходят только из чувственности или, точнее, из злоупотребления чувственностью, которое и дробит массу (сельский род), превращает ее в толпу.

Масса человечества из толпы, взаимной толкотни, борьбы превратится в стройную силу, когда она, сельская масса, народ, будет объединением сынов для воскрешения отцов, будет родством, психократиею [8]: Превращение «толпы» в союз сынов, находящих свое единство в деле отцов, и есть именно объединение, но не слияние. В этом-то деле всех отцов, как одного отца, и становится каждый великим человеком, участником величия этого дела, несравненно более великим, чем все, которые назывались этим именем. Только сын человеческий есть великий человек, есть человек, пришедший в меру возраста Христова; все же так называемые великие люди не достигали этого возраста. Мысль, по которой человек называется сыном человеческим, обнимает весь род, а дело, по которому он так называется, есть обращение слепой смертоносной силы в силу, возвращающую жизнь всем отцам. Прийти в меру возраста Христова — значит сделаться именно сыном человеческим, ибо и сам Христос называет себя сыном человеческим. Гуманист, который называет себя *«человеком»* и гордится этим именем, очевидно, не пришел еще в меру возраста Христова, не стал еще *сыном человеческим*; и все отвергшие в наше время культ отцов лишили себя чрез это права называться сынами человеческими и вместо участия в общем деле сделались лишь органами, орудиями различных производств, стали только клапанами, хотя и думают в то же время, что живут для себя. Такое состояние делает понятным, что не только вечное существование, как говорит Нуаре, этих x и y [9] (никто не станет утверждать, говорит Нуаре, что вечное существование индивидуумов x и y имеет чрезвычайное значение), но и временное их существование не может иметь не только никакого значения, а даже и смысла, так что лучше бы им и совсем не существовать; но это так, конечно, лишь относительно x и y и не может относиться к *сынам человеческим*, к *воскресителям*, существование которых имеет значение не только чрезвычайное, а совершенно необходимо, если цель жизни состоит в обращении слепой силы природы в управляемую разумом всех воскрешенных поколений; тогда, конечно, *все до единого* необходимы.

11. Вопрос, составляющий предмет настоящей записки, имеет двоякое значение.

1) Когда вопрос о причинах небратства приравнивается к вопросу восточному, переселенческому и т. п., то подразумевается, что наука не должна быть знанием причин без знания цели, не должна быть знанием причин начальных без знания причин конечных (т. е. знанием для знания, знанием без действия), не должна быть знанием того, *что есть*, без знания того, *что должно быть*; это значит, что наука должна быть знанием причин не *вообще*, а знанием причин именно небратства, должна быть знанием причин *розни*, которая делает нас орудиями слепой силы природы, вытеснения старшего поколения младшим, взаимного стеснения, которое ведет к тому же вытеснению. Таково общее значение вопроса о небратстве, а отсюда следует, что смысл братства заключается в объединении всех в общем деле обращения слепой силы природы в орудие разума всего человеческого рода для возвращения вытесненного.

2) Когда же те, которые сознают свое незнание, т. е. неученые, обращаются с этим вопросом, о причинах небратства, к ученым, тогда является и вопрос о том, должны ли ученые остаться сословием, школою, т. е. не отвечать на такой вопрос неученым, считая науку лишь вопросом о причинах *вообще, схоластикою*, или же не должны ли они, ученые, обратиться в комиссию для разъяснения и практического разрешения вопроса о причинах розни. Является вопрос: должны ли ученые смотреть на свое выделение из массы человечества как на временную лишь командировку или же как на последнюю цель? Должны ли они видеть в себе только «соглядатаев» того пути, который предстоит всем, или же они — лучшее и высшее сословие, цвет и плод всей жизни человеческого рода? Является вопрос об ученых и интеллигенции, или о внутреннем разладе, т. е. вопрос об уме, лишенном чувства и воли, вопрос о полной неродственности как существенном свойстве ученых, необходимо вытекающем из отделения ума от чувства и воли. Разлад внутренний кроется в разладе внешнем, в отделении ученого и интеллигентного классов от народа. Знание, лишенное чувства, будет знанием причин лишь вообще, а не исследованием причин неродственности; ум, отделенный от воли, будет знанием зла без стремления искоренить его и знанием добра без желания его водворить, т. е. будет лишь признанием неродственности, а не проектом восстановления родства. Последствием бесчувственности является неродственность, а именно: и забвение отцов, и распадение сынов. (Неродственность в ее причинах обнимает и всю природу, как слепую силу, не управляемую разумом.) Но как только ум приходит в чувство, то начинается воспоминание отцов умерших (музей), а вместе и соединение сынов этих умерших, а также и отцов, еще живущих (собор), для воспитания своих сынов (школа); полнота же чувства есть объединение всех живущих (сынов), полнота воли, или совокупного всех живущих действия, есть воскрешение всех умерших (отцов), собор всех оживших, или объединение рожденных для воскрешения умерщвленных, умерщвленных путем рождения и питания. Ну что же нужно, чтобы музей и собор достигли такой полноты?

Если предмет науки заключается в разрешении вопроса о причинах вообще, то это значит, что наука занята вопросом, *«почему сущее существует»*, так как оба эти вопроса, очевидно, однозначащи. Вопрос же, почему сущее существует,— вопрос, очевидно, неестественный, совершенно искусственный. Но как неестественно спрашивать, *почему сущее существует*, так вполне естественно спросить, *почему живущее умирает*... И этот вопрос, как и вопрос о братстве, был бы поднят философами и учеными, если бы братство существовало между людьми; но в отсутствии братства вопроса не видят или, по крайней мере, из него не делают задачи, цели исследований; а между тем одна лишь эта цель и могла бы придать смысл существованию философов и ученых, но уже не как сословия, а как временной лишь комиссии.

12. От разрешения вопроса о том, обратится ли ученое сословие в комиссию для объединения, собирания, т. е. в призывную комиссию, зависит решение общего вопроса о замене вытеснения возвращением вытесненного, о замене прогресса воскрешением, неродственного типа организма родственным типом нераздельной Троицы... Меняя свое положение высшего сословия на положение комиссии, ученые потеряют лишь мнимые, совершенно мнимые преимущества, приобретут же действительные. Все воззрения, обусловливающиеся сословным положением ученых, потеряют тогда всякое значение; мир тогда не будет лишь представлением (как это неизбежно для кабинетных ученых, лишенных деятельности и осужденных на одно созерцание, на одно пожелание без средств к осуществлению); представление мира будет тогда проектом лучшего мира, составление и осуществление которого и будет задачею комиссии; тогда исчезнет пессимизм, но не будет и того оптимизма, который лишь обольщает, стараясь представить мир лучшим, чем он есть; тогда незачем будет скрывать от себя зло, незачем будет и стараться уверить себя, будто смерти нет; но и, признавая существование зла во всей его силе, мы не будем терять надежды, что в соединении всех разумных сил найдем возможность давать направление силе неразумной, производящей зло, смерть и все происходящие от сего бедствия. Признавая имманентное воскрешение, мы полагаем предел пытливости человеческой, направленной к трансцендентному, к мысли без дела; но, осуждая спиритизм и вообще стремление к внемирному, мы не стесняем, однако, человека, ибо показываем, что область доступного ему имманентного так широка, что нравственное, родственное чувство, всемирная любовь найдет в ней полное удовлетворение.

Необходимым следствием выделения ученых в особое сословие являются три порока: первый, коренной, есть превращение мира в представление, в фикцию; то, что в жизни эгоизм, солипсизм и все преступления, из него вытекающие,— все это нашло свою формулу в философском выражении «мир — мое представление» [10] (эготизм), которое и есть последний результат всего критицизма. Обращение мира в представление есть последнее слово ученого сословия; будучи порождением праздности, внешнего бездействия (если мышление не считать делом, действием) и индивидуализма, превращение мира в представление есть последнее исчадие праздности, как матери пороков, и солипсизма (или эгоизма), как отца преступлений. Следствием этого главного порока (обращение мира в представление) являются два другие: морфинизм и гипнотизм, потому что если мир есть представление, то обращение неприятных представлений в приятные посредством морфина, эфира и т. п. было бы уже решением мирового вопроса, ибо это соответствовало бы устранению всех страданий и замене их наслаждением; гипнотизм же решает тот же вопрос еще проще, он считает себя способным избавлять от всяких болезней и пороков силою одного только желания. Но прибегать к морфину — это значит одурманивать себя, лишать себя разума и чувства; прибегают же к этому средству потому, что в жизни нет достойного для разума применения; человек только тогда не будет одурманиваться, когда обращение слепой силы в разумную будет его делом, ибо обратить слепую силу в разумную — значит всю жизнь сделать таковою же. Одурманение себя в сословии ученых, т. е. лишение себя разума людьми, им, мыслию живущими, есть, очевидно, наказание за выделение себя от всех людей, за безучастие к общим бедствиям, за недостойное употребление разума. С другой стороны, в виду всех совершается превращение науки в волшебство, колдовство, заговаривания, или внушения, т. е. в гипноз; и такое превращение не считается полным упадком, падением науки, большим и большим приближением человека к животному! Один известный профессор, отдавая предпочте-

ние «внушению», т. е. заговариванию, пред «увещанием», даже не замечает, по-видимому, что осуждает ум на бездействие; чтобы увещание сделать действительным, нужно много умственного труда, тогда как для заговаривания, внушения ум совсем не нужен. Заменять разумное убеждение внушением — значит совершать двойное отречение от ума и разумной воли, как со стороны внушителя, так и со стороны воспринимающего внушение. Какая же судьба ожидает ту способность, которая осуждается на бездействие? Что будет с органом этой способности, как не атрофия?.. Бессознательному способу действия отдается решительное предпочтение пред сознательным. Если увещания бессильны, то сознательные способы действия не ограничиваются одними увещаниями; изучение наклонностей и способностей в каждом, раскрытие соотношения между внутренними и внешними свойствами разве не может открыть новые пути к определению, в чем и с кем в сообществе может человек проявить свою деятельность наилучшим образом при решении вопроса о восстановлении всемирного родства?.. Но если заговаривания имеют силу, то почему бы устранение причин вражды, восстановление взаимной приязни между людьми не заменить присушиванием? Почему бы, наконец, не уничтожить этим путем эгоизм и не ввести посредством гипнотизма всеобщий альтруизм?.. Замена «уговаривания», убеждения «заговариванием», волшебством равняется отречению от разума; но XIX век и не дорожит разумом! Кроме того, гипнотизм, или заговаривание, есть также отречение от сознания, т. е. подчинение слепой, бессознательной, иначе сказать, темной силе, отречение от сознательной работы... Последовать ли совету злого духа и обратить одним словом камень в хлеб или же добывать себе хлеб трудом и обеспечить его за собою регуляциею природы?..

13. Позитивизм, последнее слово европейской мысли, не есть выход из школы, а следовательно, и из ученого сословия, т. е. позитивизм основан также на отделении теоретического разума от практического. Бессилие теоретического разума объясняется бездействием, или отсутствием общего дела как доказательства. Позитивизм только видоизменение метафизической схоластики, которая и сама путем такого же видоизменения произошла из схоластики теологической; поэтому позитивизм есть тоже схоластика и позитивисты составляют школу, а не комиссию в вышеобъясненном смысле. Однако если бы позитивное направление было противоположно не метафизическому и теологическому, а народному и религиозному, которое есть не знание только или созерцание, а действие, жертвоприношение, культ, т. е. средство против зла, хотя и мифическое, т. е. чудесное (недействительное, мнимое), тогда позитивное направление состояло бы в превращении мифического, или чудесного, фиктивного действия в действительное, настоящее средство против зла и не оставляло бы без удовлетворения потребность, которая по незнанию действительного удовлетворялась или, вернее, лишь заглушалась мнимым действием, мнимым средством против зла. Если бы позитивизм (все равно, западно ли то европейский или же восточно-китайский) действительно противополагал себя всему мифическому, фиктивному, тогда в нем не было бы ничего произвольного; а между тем позитивизм вменяет себе в заслугу ограничения, отрицания, и оказывается, что состоит он не в замене фиктивного действительным, а лишь в отрицании первого и самой возможности заменить его действительным и удовлетворить самое законное стремление человека — стремление к обеспечению своего существования. Но, отказывая в необходимом, позитивизм поблажает искусственным потребностям человека, удовлетворяемым или, вернее, разжигаемым мануфактурою... Очевидно, пока ученые будут составлять особое сословие, питающееся от знания, живущее искусственною жизнью города, до тех пор они будут заняты лишь отрицанием фиктивного, а не обращением его в действительное.

Критицизм есть тоже школа, а не выход из нее; кантизм и неокантизм также схоластика. Критика чистого разума может быть названа наукою, или философиею, в узких лишь пределах искусственного необъединенного опыта (кабинетного, лабораторного). Точно так же и критика практического разума может быть названа жизнью, но жизнью, поставленною в узкие пределы личных дел, розни, не считаемой пороком, т. е. это правила нравственности для несовершеннолетнего возраста, в котором все преступления суть лишь шалости, как их и называет русский народ. Критика практического разума не знает объединенного человечества, не дает правила для общего действия всего рода человеческого, так же как и критика чистого разума не знает другого опыта, кроме опыта, производимого *кое-где, кое-когда* и *кое-кем*; она не знает опыта, производимого *всеми, всегда* и *везде*, как это будет, когда вооруженные народы (армии) обратят свое оружие в орудие регуляции атмосферических явлений. Все хорошее в критике чистого разума, Бог, составляет идеал, а в критике практического разума — внемирную действительность; действительность же состоит: а) из бездушного мира, из неразумной, бесчувственной силы, для которой приличнее название не космоса, а хаоса, знание же о ней приличнее назвать хаосографиею, а не космологиею; и б) из бессильной души, знание о которой можно назвать психологиею (в смысле психократии) разве лишь проективно, ибо душа отдельно от Бога и мира есть лишь способность к чувству, знанию и действию, есть душа без силы и воли. В этом и заключается отделение души от силы и мира от разума и чувства; объединение же их может быть лишь проектом, которого у Канта, однако, нет. Если для спиритуалистов мир есть лишь вне мира, а для материалистов нет мира ни в мире, ни вне мира, то для критицизма (для Канта) мир есть только наша мысль, а не действительность. Когда же будет признана незаконность отделения интеллигенции от народа, мысль станет, сделается проектом. Не вправе ли мы сказать, следовательно, что критицизм, как и позитивизм, есть школа, и позитивная и критическая философия суть схоластика, следовательно, принадлежит к возрасту несовершеннолетия.

Кант обрек знание, как сделал это и позитивизм, на вечное детство. Стесненное границами искусственного, игрушечного опыта, в малом виде, знание оставляет вне себя непознаваемое, метафизику и агностицизм. Точно так же критика практического разума (критика дела), отказывая человеку в общем деле, вынуждает его к фиктивному делу (гипнотизм, спиритизм, медиумизм, материализация). Счастие в этой жизни, которое мог дать Кант человеку, покупалось очень дорогой ценой: забудь о совершенстве, недоступном тебе (Бог есть лишь идеал), и тебя не будет беспокоить твое несовершенство; не думай о смерти, и не будешь впадать в паралогизм бессмертия; занимайся только видимым и не помышляй о будущем: конечен или бесконечен мир, вечен он или невечен — тебе этого не решить; так решает Кант в своей критике чистого разума. Однако все отрицание критики чистого разума основано лишь на предположении о неизбежности для человека розни и о невозможности соединения в общем деле. Но это предположение есть предрассудок, вовсе не сознаваемый им и о котором, по-видимому, даже не догадывается великий философ, и не догадывается именно потому, что он великий философ, а следовательно, и не мог поставить что-либо выше мысли. То, что Кант считал недоступным знанию, есть предмет дела, но дела, доступного лишь для людей в их совокупности, в совокупности самостоятельных лиц, а не в их отдельности, в розни. На бессознательном признании неизбежности розни основана и критика практического разума; порок розни (не признаваемый, конечно, за таковой) положен в основу нравственной системы Канта. Этот философ принадлежит к эпохе так называемого просвещенного абсолютизма и переносит принцип этого абсолютизма

в мир нравственный. Он как бы и Бога заставляет сказать: «Все для людей и ничего чрез людей». Принцип розни и безделья последовательно проведен Кантом по всем трем критикам (Примечание 6-е). Философия искусства, называемая им критикою суждения, говорит не о том, как нужно творить, а лишь о том, как судить о предметах художества и о произведениях природы, рассматриваемых с эстетической стороны. Это философия для рецензентов, а не для художников, поэтов, не для художников, взятых даже в отдельности, не говоря уже о том, когда на них будут смотреть как на созидателей одного произведения, вопреки розни и даже вражде между ними. В критике суждения и природа рассматривается не как предмет дела, действия, состоящего в обращении слепой силы в управляемую разумом, а как предмет лишь суждения, созерцания, и притом только с эстетической, а не с нравственной стороны, с которой она явилась бы силою разрушающею, смертоносною.

14. Осуждая ограничения и отрицание, полагаемые позитивизмом и критицизмом, конфуцианством, мы осуждаем только произвольные ограничения. Да и возможно ли одобрить, назвать добрыми такие границы, которые закрывают человеку пути к лучшему и открывают безграничный простор к худшему; ибо, ограничивая человека в необходимом, в самом существовании, примиряясь с утратами, со смертью, позитивизм во всех его видах оказывается очень снисходительным к искусственным потребностям, которые не обеспечивают существования, а раздражают лишь желания; так в Китае нравственное чувство (т. е. любовь детей к родителям) проявляется в форме обряда, игры, и делается все более и более фиктивным, даже вещи, приносимые в жертву, заменяются моделями, изображениями, а рядом с этим забавы и увеселения возводятся в действительное, серьезное дело; т. е. в действительности — искусственным потребностям дается первенство, лицемерно же — на первое место ставится удовлетворение нравственного чувства. В Европе, наоборот, вещь искренно и откровенно ставят выше умершего человека, лицемерие же заключается в том, что живого человека предпочитают будто бы вещи; но если борьба за существование, т. е. борьба между людьми за вещь, признана условием прогресса, то вещь как цель должна быть предпочтена людям как средству; каждый и ценит других людей лишь как союзников в деле приобретения вещи. Мало того, в противоположность народному воззрению, которое и вещи одухотворяет, философия превращает и одушевленные существа в вещи. «Каждое существо может быть воспринято другим существом только как материя, как вещь, одаренная способностью движения; и только для себя оно может существовать, себе только может являться как дух, одаренный сознанием, ощущением, волею», из чего выходит, что всякое существо, усвоившее себе критику, может принять за наиболее вероятное, что оно только и есть дух, а все другие существа — вещи. «О существовании сознательных состояний вне меня, в других существах, я могу заключать только путем аналогии, непосредственно же я воспринимаю только движение других существ, а не их внутреннее состояние» [11]. Признание каждым всех других вещами и себя только существом сознающим, чувствующим, т. е. признание только в себе души, признание только себя человеком и непризнание всех других себе подобными, своими ближними,— это и есть полное отрицание нравственности, братства и отечества, если бы, впрочем, философия вообще знала отечество, но она не знает отцов, она игнорирует отечество. Практическое выражение такой теоретической философии будет заключаться в действительном признании души только в себе и в действительном отрицании души во всех других, т. е. в полном пренебрежении нравственности. Но если бы на деле была полная искренность и чужие души не были бы потемками, т. е. если бы по внешним движениям можно было непогрешимо определять душевное состоя-

4—155

ние других, а с другой стороны, если бы мы и сами не вводили в заблуждение других собственными движениями, не соответствующими душевным состояниям, т. е. если бы не только чужие души не были для нас потемками, но и своя, наша собственная душа не была бы для других обманом, тогда нельзя было бы считать других не подобными себе; а в этом и состоит приложение психологии к жизни, к строению общества, если только психология может иметь какое-либо приложение.

15. Ставя вне исследования начальные и конечные причины, позитивизм считает невозможным знание смысла жизни, ни ее цели. Позитивизм сословный, школьный есть искажение жизни; для позитивистов воскрешение не только невозможно, но и нежелательно (Примечание 7-е). Однако, не желая восстановления своей жизни, не доказывают ли тем, что эта жизнь и не стоит восстановления? Для прогрессистов дурно все, что есть, а еще хуже все то, что было, что прошло; и только для немыслящих прогрессистов может представляться хорошим то, чего еще нет, ибо и будущее станет настоящим и прошедшим, т. е. дурным. Таким образом, очевидно, что истинный прогрессист есть необходимо пессимист. «*Прогресс*», говорит один известный профессор [12], «есть постепенное возвышение уровня общечеловеческого развития. В этом смысле прототипом прогресса является индивидуальное психическое развитие, которое есть не только объективный факт наблюдения, но и субъективный факт сознания: в нашем внутреннем опыте развитие является в форме сознания постепенного увеличения знания, уяснения мысли, и эти процессы сознаются в форме улучшения нашего мыслящего существа, его возвышения; это факт индивидуальной психологии, повторяющийся и в психологии коллективной, когда члены целого общества сознают свое превосходство над своими предшественниками в том же обществе» [13]. Но общество состоит из младшего и старшего поколений, из отцов и детей; и если автор под целым обществом разумеет и старого и малого, разумеет всех без различия возраста, иначе сказать, допускает равномерное движение всех членов общества (т. е. отрицает старение и ослабление), тогда превосходство будет сознаваться только над умершими, тогда поминовение, история будут необходимы для того только, чтобы было над кем превозноситься. Итак, целое общество (все живущие, молодые и старые) может сознавать свое превосходство только над умершими поколениями; но как при этом не видеть виновности в таком сознании, не замечать даже эгоизма поколения? Но жизнь общества состоит в том, что старое старится, а молодое растет; возрастая и сознавая свое превосходство над умершими, молодое поколение не может по закону прогресса не сознавать своего превосходства и над умирающими или стареющими... Если старое говорит молодому: «Тебе подобает расти, а мне малиться», то это пожелание доброе, тут говорит любовь отеческая; если же молодое говорит старому: «Мне подобает расти, а тебе убираться в могилу», то это прогресс, и говорит тут не любовь, а ненависть, и ненависть блудных, конечно, сынов. Прогресс при отсутствии внутреннего объединения и внешнего общего для всего рода человеческого дела есть явление естественное; и пока не совершится объединение в общем деле обращения смертоносной силы в живоносную, человек будет подчинен слепой, естественной силе наравне со всеми скотами, зверями, наравне с бездушною материею. Прогресс происходит от учения об искуплении, но путем совершенного искажения этого учения: искупление до его окончательного искажения протестантизмом [14] относилось преимущественно к умершим; прогресс же есть самовозвышение, возвышение самих себя, т. е. тот грех, который и был наказан смешением языков, к чему близко и наше время, в которое люди отказались от всего общего и каждый живет исключительно для себя, и это до такой степени, что люди перестают даже

понимать друг друга. Прогресс состоит в сознании превосходства, во-первых, целым поколением (живущими) над своими предшественниками (умершими) и, во-вторых, младшими над старшими; самое же превосходство — предмет гордости для младшего поколения — будет состоять в увеличении знаний, в улучшении, возвышении мыслящего существа; даже выработка нравственных убеждений будет предметом превозношения младшего поколения над старшим: «Он (т. е. каждый из младшего поколения) чувствует возвышение (превосходство над старшими), когда обогащается новым знанием, когда додумается до новой идеи, когда с новой точки зрения оценивает все окружающее, когда при коллизии долга с привычками и аффектами победа остается на стороне долга» [15]. Но это только субъективная, внутренняя сторона сознания умственного превосходства над предшественниками; в чем же будет заключаться внешняя сторона этого сознания, в чем выразится это сознание как объективный факт наблюдения для не умерших еще предшественников, об этом умалчивает профессор, а между тем высокомерное обращение сынов и дочерей с родителями как необходимое выражение сознания умственного превосходства достаточно известно и даже нашло своего выразителя в авторе «Отцов и детей», хотя оно и слабо им выражено. Нельзя не заметить, что если и в Западной Европе есть молодые и Франция, и Германия, то нигде антагонизм молодого со старым не дошел до такой крайности, как у нас; потому-то у нас и легче, чем где-либо, дать истинную оценку учению о прогрессе. Торжество младшего поколения над старшим — существенная черта прогресса. Биологически прогресс состоит в поглощении младшим старшего, в вытеснении сынами отцов; психологически он — замена любви к отцам бездушным превозношением над ними, презрением к ним, это нравственное, или, вернее, самое безнравственное вытеснение сынами отцов. Социологически прогресс выражается в достижении наибольшей меры свободы, доступной человеку (а не в наибольшем участии каждого в общем отеческом деле), ибо само общество, как небратство, конечно, требует ограничения свободы каждого; таким образом, требование социологии будет требованием наибольшей свободы и наименьшего единства, общения, т. е. социология есть наука не общения, а разобщения или порабощения, если допускается поглощение личности обществом; так что наука разобщения у одних и наука порабощения у других, социология грешит против нераздельности и неслиянности, против Бога Триединого. Прогресс есть именно та форма жизни, при которой человеческий род может вкусить наибольшую сумму страданий, стремясь достигнуть наибольшей суммы наслаждений. Прогресс не довольствуется признанием действительности зла, он хочет полного представления, удвоения зла, упивается им в реалистическом искусстве; в искусстве же идеальном он стремится к полному убеждению в недействительности, в невозможности добра, упивается представлением нирваны. Хотя застой есть смерть и регресс не рай, но прогресс есть истинный ад, и истинно божественное, истинно человеческое дело заключается в спасении жертв прогресса, в выводе их из ада. Прогресс как отрицание отечества и братства есть полнейший нравственный упадок, отрицание самой нравственности. Для нынешнего века, века прогресса, отец — самое ненавистное слово, а сын — самое унизительное. Держаться отцовского и дедовского, быть в зависимости от них — что может быть позорнее для прогрессиста! Иисус Христос, принявший имя Назарея, презираемое у евреев, стал евреем у презиравших это имя язычников; но самым опозоренным в то время, подобное нынешнему, было имя *сына человеческого*; это-то имя Христос и принял преимущественно перед всеми другими; сыном человеческим он назывался как среди евреев, так и среди язычников, ибо у тех и других оно одинаково было презираемо: у евреев потому, что это имя было отрица-

нием преимуществ происхождения от Авраама, а у язычников потому, что оно выражало в этот век эмансипации ненавистную зависимость от отцов, от старших.

Итак, прогресс состоит в сознании сынами своего превосходства над отцами и в сознании живущими своего превосходства над умершими, т. е. в таком сознании, которое исключает необходимость, а потому и возможность объединения живущих (сынов) для воскрешения умерших (отцов), а между тем в деле воскрешения отцов выразилось бы действительное превосходство сынов, если только это может быть названо превосходством, тогда как в превозношении над отцами выражается лишь мнимое их превосходство.

Прогресс выражается, впрочем, в превосходстве не над отцами только (т. е. живущими еще) и не над предками лишь (т. е. уже умершими), а также и над животными; но превосходство над последними выражается только в способности к общим идеям, так что гораздо более превосходства чувствуется над отцами и предками, чем над животными; унижая первых, стараются возвысить последних, т. е. животных. «Способность к общим идеям есть способность чисто человеческая, возвышающая нас над животными, делающая возможным развитие знаний, идеалов, убеждений» [16], т. е. возвышающая нас только в мысли, и даже в мысли не настолько, чтобы мы могли соединиться в общем убеждении, в единомыслии, и иметь один общий идеал. Возвышая таким образом человеческую природу над животною только по видимому, приверженцы прогресса лишают человека всякого значения пред слепою силою природы; и прогресс, будучи сознанием превосходства наибольшего над отцами и предками, наименьшего (относительно) над животными, есть в то же время сознание своего полного ничтожества пред слепою, бесчувственною природою.

Прогресс делает отцов и предков подсудимыми, а сынам и потомкам дает суд и власть над ними: историки — это судьи над умершими, т. е. над теми, которые уже понесли высшую меру наказания, смертную казнь, а сыны — судьи над еще не умершими.

Ученые могут, конечно, сказать, что в прежнее время стариков убивали, а теперь только презирают их; замена физического убийства духовным разве не прогресс?! Прогресс самого прогресса, можно сказать!.. А в будущем нужно ожидать и еще большего улучшения прогресса, т. е. презрение будет постепенно уменьшаться; однако уничтожиться презрение может, очевидно, только вместе с уничтожением самого прогресса. Но и своим улучшением, т. е. уничтожением, прогресс может привести лишь к отрицательному результату, к уничтожению презрения, а не к любви и уважению своих предшественников, т. е. не к чувствам, которые возвышают и самих потомков. Поэтому может ли прогресс дать смысл жизни, не говоря уже о цели? Ибо только то, в чем может выразиться высшая степень любви и уважения, дает и смысл, и цель жизни... Прогресс есть прямая противоположность воскрешению: прогресс состоит в критическом отношении молодого поколения к старшему, в осуждении сынами отцов и в действии, согласном с этим осуждением. «Цель прогресса — развитая и развивающаяся личность, или наибольшая мера свободы, доступной человеку» [17], т. е. не общение, как уже это сказано, а разъединение есть цель прогресса, следовательно, наименьшая степень братства и есть выражение наибольшего прогресса. Таким образом, осуждая человеческий род на вечную рознь, на небратство, ученый профессор подписывает смертный приговор и ученым, если только человеку дорого братство, подписывает смертный приговор ученым как сословию, а не как комиссии исследования причин неродственного отношения к нам природы в видах устранения этих причин, т. е. в видах управления силами ее. Пока знание само по себе считается конечною целью, а ученые — лучшим

и высшим сословием, до тех пор вопрос о неродственности и о восстановлении родства не может открыться во всем своем значении и силе. Ученая специальность имеет временное значение, превращение комиссии ученых в сословие такое же злоупотребление, как, напр., превращение диктатуры в тиранию; принятие знания за конечную цель, замена дела миросозерцанием — идеолатрия, или культ идей,— есть узаконение этого злоупотребления, а религия, в смысле платонизма, или воскрешение без участия в этом деле человека, есть санкция этого злоупотребления; приложение же знания к мануфактурной промышленности, созидающей город, закрепляет за учеными их сословный характер, обращая знание на производство вещей, возбуждающих разделение и вражду, которые и ведут к смерти, вместо того чтобы превратить знание в исследование причин смерти ради дела воскрешения. Ученый профессор приписывает, впрочем, наибольшее значение знанию самому по себе, знанию чистому, как духовному интересу, и неприложимость вменяет ему даже в заслугу: «Не о хлебе едином жив будет человек»,— говорит он (Кареев), вовсе не предполагая, что вопрос о хлебе есть именно вопрос о жизни и смерти, вопрос об естественных условиях, от коих зависит существование человека, вопрос всеобъемлющий. И в Писании осуждается забота о личном и излишнем; забота же о пропитании себя вместе со всеми, основанная на знании и управлении слепою силою, не может быть осуждаема, потому что это значило бы осудить как все знание, так и общее всех дело, осудить такое знание, в котором нет места для сознания превосходства. Со времени голода 1891—1892 гг. хлеб воздвигается на первый план; голод, т. е. недостаток хлеба, показал, что хлеб есть сила, и вся деятельность человеческая, умственная и физическая, есть проявление этой силы (Примечание 8-е).

Воскрешение не прогресс, но оно требует действительного совершенствования, истинного совершенства; тогда как для рождающегося, для само собою происходящего нет нужды ни в разуме, ни в воле, если последнюю не смешивать с похотью. Воскрешение есть замена похоти рождения сознательным воссозданием. Всякий иной прогресс есть искусственный, произвольный, придуманный, а не естественный и необходимый. Прогресс, отождествляемый с развитием, эволюциею, очевидно заимствуется у слепой природы и прилагается к человеческой жизни (Примечание 9-е). Но, признавая прогрессом движение вперед, от худшего к лучшему, признавая, что словесное животное лучше, выше бессловесного, можно ли у последнего заимствовать образец для первого, можно ли для чувствующего, сознающего принимать за образец слепую, бессознательную силу?.. Прогресс, как переход от худшего к лучшему, требует, конечно, чтобы недостатки слепой природы были исправляемы сознающею эти недостатки природою, т. е. совокупною силою человеческого рода, требует, чтобы улучшение путем борьбы, истребления было заменено возвращением самых жертв борьбы, и таким образом прогресс будет улучшением не по цели только, но и по средствам; и такое улучшение было бы не улучшением только, или поправкою, а искоренением зла и водворением вместо него блага. Сам прогресс требует воскрешения, но такое требование заключается в прогрессе не знания только, а действия, в прогрессе знания не того только, *что есть*, а, главное, того, *что должно быть*: только вместе с переходом ученого сословия от знания к делу и прогресс перейдет от знания того, *что есть*, к знанию того, *что должно быть*.

Ничто так наглядно не раскрывает самой сущности прогресса, этого спешного движения к новизне и торопливого отрицания старины, этой необдуманной замены последней первой, как палеография, наука о старых и новых письменах, в коих отпечатлелся переход от старого культа отцов к новому культу жен. В письменах запечатлена измена первым ради последних, потому что письмена

только графическое изображение прогресса того существа, которое одарено словом, словесного существа, потому-то палеография, эта скромная наука, и может быть обличительницею гордого прогресса (Примечание 10-е). Занимаясь формами букв, буквально — буквоедством, эта наука пользуется большим презрением у некоторых прогрессистов, а между тем формы букв говорят гораздо более слов, искреннее их; формы букв неподкупнее слов; скоропись, например, на словах говорит о прогрессе, а формы букв, как увидим, свидетельствуют о регрессе. Именно буквоедство и дает палеографии возможность определять характер эпох, т. е. делает ее искусством, умением, следя за изменением почерка, открывать перемены настроения, совершавшиеся в духе поколений, и притом перемены в самых существенных чертах, каковы переходы от веры, религиозности, к сомнению, неверию, светскости; причем вера, религиозность, выражается в благоговении, основанном на сознании своего несовершенства, своей смертности, а сомнение, неверие — в чувстве презрения, которое начинается презрением к прошедшим поколениям, к умершим, и забвением о собственной смертности и оканчивается совершенным обесценением жизни, пессимизмом, буддизмом. Палеография имеет целью определять не характер лиц, а характер обществ, степень их возвышения или падения.

Название почерка, господствовавшего в средние века, готическим, т. е. одним названием с архитектурою храмов, соединявших в себе все искусства, строившихся многие века, так что окончание их могли видеть лишь потомки начавших постройку этих храмов, это название, общее всем сторонам жизни, показывает, в какой тесной связи письмо находится со всею жизнью этого времени. Точно так же название в Древней Руси, в Руси византийской, почерка уставным и полууставным, т. е. одним названием с уставом, коему подчинялась вся жизнь тогдашнего времени, жизнь духовных и светских, такое название свидетельствует о способности письма быть графическим изображением духа времени. Буквы готические и уставные, выводимые с глубоким благоговением, с любовью, даже с наслаждением, исполняемые как художественная работа, как молитва (конечно, не нынешняя, занятая выпрашиванием двухсоттысячных выигрышей), т. е. с такими же чувствами производимая, с какими в то же время строились храмы, писались иконы, эти буквы были величавы, как готические соборы, но не имели, конечно, той женоподобной красоты, какая господствует в эпоху культа женщин. Ярко отличаясь одни от других, буквы эти не теснили, не давили и не сливались одна с другой, потому что и производились неспешно, неторопливо, производились как труд, в коем видели благословение, а не проклятие, не говоря уже о небесной награде; эти люди, переписчики, чаявшие блаженства в будущем, предвкушали его уже и в настоящем, находя удовольствие в самом труде. Прогрессисты же видят в готических письменах медлительность, свойственную времени, когда ездили на волах, неподвижность, так ненавистную прогрессу, потому что он есть само изменение, движение, а в нравственном смысле — измена. В уставном же письме, кроме ненавистной прогрессу (движимому всегдашним, постоянным недовольством и беспокойством), кроме ненавистной медлительности, застоя, неизменности видели еще рабство, отсутствие свободы, т. е. стеснение личных склонностей, стеснение движения и действия.

Скоропись (курсив, мелкое, беглое письмо, беглопись) — это письмо Нового времени, времени, переходящего от религиозной жизни к светской. Подобно тому как все должности и профессии лишаются священного значения (Примечание 11-е), и письмо перестает быть службою Богу в общем, хотя и таинственном, деле, а подобно другим профессиям обращается в личное дело и становится средством наживы; скоропись — это уже не священное письмо, и не благо-

говение управляет рукою писца, ставшего наемником и продавцем, не благоговение управляет и рукою писателя и вообще пишущего в эту эпоху, не признающую ничего священного. Скоропись, урезывая буквы, как урезывают в ту же эпоху платье, как сокращаются церемонии и обряды, лишает их (буквы) величия; лишаются величия и люди, свергнувшие иго устава и предавшиеся суетливой, лихорадочной деятельности, мельчающие в ней, обезличивающиеся и сливающиеся в толпу, подобно буквам, обезразличивающимся и сливающимся при скорописи, при спешном письме. Письмена только отмечают перемены, совершающиеся в духе общества, переходящего от жизни, подчиненной строгому уставу, к суетливой и лихорадочной деятельности. Скорость не была бы болезненным явлением только в том случае, если бы прилагалась к общему отеческому делу и оправдывалась целью.

В названии письма Нового времени «скорым», т. е. обладающим свойством, которое прилагается и к ружьям скорострельным, и к скоропечатным станкам, может быть прилагаемо и к средствам сообщения скороходным, скоровозным, в этом названии схвачена самая существенная черта, или свойство, Нового времени; ибо и в понятии прогресса заключается не понятие просто изменения, только движения, но движения, постоянно ускоряемого. «Скорый» — может быть прилагаемо ко всему существующему в Новое время; определение это может быть приложено и к литературе, которая есть скорописание и благодаря скорости делается многописанием, т. е. богатою количественно, но не качественно; скороделием м⟨ожет⟩ б⟨ыть⟩ названа и нынешняя промышленность, а скорость в этом случае ведет и к перепроизводству, с одной стороны, и к непрочности произведений — с другой (Примечание 12-е). Эта же скорость лишает все работы, не механические только, но и умственные, художественной привлекательности, обращая их в средства наживы, при совершенном отсутствии цели, если только не считать целью чувственные удовольствия. Если готическое и уставное письмо могло доставлять удовольствие, то скоропись, как и все, к чему прилагается слово «скорый», едва ли м⟨ожет⟩ б⟨ыть⟩ предметом удовольствия. Таким образом, нынешнее поколение, не ожидая блаженства в будущем, лишено его и в настоящем.

Прогресс, движимый недовольством, противник неподвижности и неизменности, следовательно, веры, догматизма, может быть лишь критикою в мысли, реформою, революциею в жизни, если не будет просто эволюциею.

Для новейшего времени и скоропись оказалась еще медленною, и вот оно создало стенографию для записывания всего создаваемого на скорую руку. Скоропись, несмотря на быстроту, оставляет еще переписывающему некоторую свободу, тогда как стенограф, находясь в полной зависимости от говорящего, обращается уже в машину, в фонограф. Чтобы понять сущность прогресса, нужно представить весь путь от живописи, которая была первою грамотою, которая от писавшего требовала художественных способностей, полноты души (такова была иероглифическая грамота, это живое письмо, говорившее преимущественно о мертвых, как бы оживлявшее их), до письма стенографического, в коем уже нет ничего живописного; стенография есть мертвопись, говорящая о дрязгах живых, исполняемая человеком, обращенным в самопишущую машину.

Скорость потому, полагаем, и нужна, что жизнь коротка, а век скорописи или стенографии другой жизни не знает или все менее признает, все более и более отвергает ее; но скорость не наполняет души, а производит в ней пустоту, ибо прогресс жертвует душою ради увеличения предметов чувственного удовольствия, ради увеличения не предметов необходимости, а предметов роскоши. Идеал прогресса (по понятию ученых) — дать участие всем как в производстве

предметов чувственного удовольствия, так и в потреблении их; тогда как целью истинного прогресса может и должно быть только участие всех в деле, или в труде, познавания слепой силы, носящей в себе голод, язвы и смерть, для обращения ее в живоносную. Вместо того, вместо обращения слепой силы природы в управляемую разумом, прогресс самую душу обращает в слепую силу.

16. Можно назвать позитивизмом и учение о воскрешении, хотя оно совершенно противоположно и прогрессу, как вытеснению старшего поколения младшим, как превозношению сынов над отцами, противоположно и позитивизму, как знанию только, как школе, как схоластике. Учение о воскрешении можно назвать позитивизмом, но позитивизмом, относящимся к действию, ибо, по учению о воскрешении, не знание мифическое заменяется позитивным, а мифическое, фиктивное действие заменяется действием положительным, т. е. действительным; вместе с тем учение о воскрешении не полагает произвольных границ действию и имеет в виду действие общее, а не каждого в отдельности. Воскрешение как действие есть позитивизм в области конечных причин; тогда как позитивизм в обыкновенном смысле, т. е. позитивизм знания, относится к области причин начальных; первый, однако, не исключает последнего, ибо результатом, следствием действия должно быть то же явление, которое предшествовало деятелю. Позитивизм действия (учение о воскрешении) предшественником своим имеет не мифологию, а мифическое искусство, ибо мифология есть произведение особого класса жрецов, народ же имеет культ, жертвоприношения, что и есть мифическое искусство, и воскрешение есть превращение его в действительное. Позитивизм действия есть не сословный, а народный; для него наука будет только средством, тогда как позитивизм знания есть лишь философия ученых, как особого класса или сословия. Позитивизм, не полагающий произвольных граней действию, но признающий в конечных причинах, результатах действия, те же явления, которые были и начальными причинами, отличается происхождением от позитивизма, ограничивающего и знание, и действие; в противоположность сему последнему он происходит не от утраты упования, не от желания примириться со злом ради наслаждения настоящим, не от желания покоя, свойственного старости, он происходит хотя и от утраты же, но лишь суеверия. Ученый же позитивизм, ограничивая дело человеческого рода, не считает даже нужным указать на причины такого ограничения, т. е. в этом отношении он не только лишен критики, но прямо суеверен. Позитивизм в теории имеет свое основание в так называемой положительности в жизни, которая состоит в отречении от борьбы с коренным злом вследствие усталости, дряхлости или же вследствие желания вместо дела предаться наслаждению; это не смирение пред Божественною волею, которой не признают или, вернее, и знать не хотят, которую нельзя и представить с таким недобрым повелением, это низкое преклонение пред слепою силою.

Воскрешение, будучи противоположно прогрессу, как сознанию превосходства младшего над старшим, как вытеснению младшими старших, требует такого воспитания, которое не вооружало бы сынов против отцов, а напротив, ставило бы главным делом сынов воскрешение отцов, требует воспитания, которое было бы исполнением пророчества последнего пророка Ветхого завета, Малахии [18], т. е. такого воспитания, которое было бы взаимным возвращением сердец отцов и сынов друг другу. Истинное воспитание состоит не в сознании превосходства над отцами, а в сознании отцов в себе и себя в них. Воскрешение есть полное выражение совершеннолетия, выход из школы; оно требует общества самостоятельных лиц, сынов, участвующих в общем деле воскрешения отцов. С воспитанием кончается дело отцов, родителей, и начинается дело сы-

нов — воскресителей. В рождении и воспитании родители отдают свою жизнь детям, а в деле воскрешения начинается возвращение жизни родителям, в чем и выражается совершеннолетие.

17. Позитивизм был прав, относясь критически к знанию и признавая его неспособным к разрешению коренных вопросов; но знание, к которому он относился критически, было лишь сословным знанием и было только знанием, а не действием, которого, в сущности, и отделять от знания невозможно и не должно. Аристотеля можно считать отцом ученого сословия, а между тем этому философу приписывается такое выражение: «Мы знаем только то, что сами можем сделать»,— выражение, которое, очевидно, не допускает отделения знания от действия, т. е. выделения ученых в особое сословие. И вот, хотя прошло более двух тысяч лет со времени Аристотеля, но до сих пор не было еще ни одного мыслителя, который бы это именно начало, этот критерий — доказательство знания действием — поставил во главу своего учения. А что значило бы тогда познание самим себя, внешнего мира (т. е. природы) в прошедшем и настоящем, как не проект обращения рожденного, дарового в трудовое с возвращением силы, жизни и рождавшим; т. е. это был бы проект обращения слепой силы в разумную, осуществление которого и доказало бы, что жизнь — дар не случайный и не напрасный. Точно так же справедлива и критика личного, индивидуального разума, разума всех людей, но взятых в отдельности; эта критика была бы справедлива вполне, если бы только заключала в себе требование перехода от сословного знания (состоящего в борьбе мнений, от столкновения которых и ждут происхождения истины) к знанию всеобщему, к объединению личных сил всех людей в одно общее дело. Вместо того ученый позитивизм, не признавая необходимости всеобщего объединения, привел лишь к расколу в самом ученом сословии, привел его к распадению на позитивистов и метафизиков.

Ученые правы, говоря, что мир есть представление, ибо другого отношения к миру, кроме познавания, они, как ученые, и не имеют; но такое понятие о мире есть принадлежность одного лишь сословия, а никак не всего человеческого рода, и потому ученые не правы, когда, говоря так, отказываются от действия, заменяют его знанием, не признают даже возможности действовать; ученые не правы, когда в субъективном не признают проективного.

Когда современный монизм говорит, что он «примиряет дух и материю в высшем единстве, как два проявления одной и той же сокровенной сущности, познаваемой субъективно (во внутреннем опыте) как дух, объективно же (во внешнем опыте) как материю», то, очевидно, такое примирение, такое единство совершенно мнимое и действительного значения не имеет. «Антропопатический монизм первобытного человека и механический современной науки — вот исходный пункт и последнее слово в истории человеческого миросозерцания» [19]. Но механическое мировоззрение последним словом может быть только для людей бездушных, для ученых, позитивистов, ибо признание мира бездушным механизмом необходимо вызывает на попытки сделать механизм орудием воли, разума и чувства; и если первобытное человечество упорно одухотворяло материю и материализировало дух [20], то новое человечество не менее упорно будет стремиться к действительному управлению слепою силою; в этом и заключается истинное превращение мифического в позитивное. Если позитивизм, как и вообще знание, по языку остается действием, то это вовсе не потому, что прогресс языка отстает от прогресса мысли (разве бездействие — совершенство?!!), а потому, что человек по существу есть *деятель*; дикарь воображает себя и мир именно такими, каковы они и должны быть, т. е. себя — активным, а мир — живым; ошибка же позитивистов состоит в том, что они

считают себя выше дикарей во всех отношениях и признают себя и мир такими, какими они не должны быть, почему и не могут уничтожить даже противоречия языка со своею мыслию. (Когда ученые того или другого направления говорят о своих операциях мышления, или познавания, как о действиях, или же когда восстановление прошедшего в области мысли называют воскрешением, то говорят метафорически о знании, как бы о действии.) Но в первобытном, в первоначальном значении слов заключается не обман, возвышающий нас, а выражается то, что должно быть.

18. Пока ученые, или философы, будут оставаться сословием, до тех пор вопрос даже о нравственности, т. е. о деле, останется для них вопросом знания, а не действия, будет предметом только изучения, а не приложения к жизни, будет тем, что само собою делается, а не тем, что *должно* делать, и делать не в одиночку, а в совокупности. Если ученые не могут еще обратиться из сословия в комиссию для выработки общего плана действия (а без этого род человеческий и не может действовать по общему плану, как один человек, т. е. не достигнет еще совершеннолетия), то и противоречие между рефлективным и инстинктивным не м⟨ожет⟩ б⟨ыть⟩ разрешено. Не признав своею задачею дело, ученое сословие останется рефлективным, а род человеческий, не объединенный для общего действия, останется орудием слепой силы, будет действовать инстинктивно. Рефлексия может действовать на человеческий род только разрушительно, ничем не заменяя разрушенного. «Быть сознательным агентом эволюции вселенной» [21] — это значит сделаться сознательным орудием взаимного стеснения (борьбы) и вытеснения (смерти), значит подчинить нравственное физическому; тогда как человек даже при нынешней розни, при бездейственном знании, уступая, по слабости физической, необходимости, все-таки так или иначе выражает нравственные требования. Пока рознь и бездействие не будут признаны лишь временными, до тех пор мы не в состоянии будем хотя бы только представить себе объем и значение высшего блага; то же состояние, которое Спенсер и особенно его последователи обещают человечеству в будущем, невозможно признать не только высшим, но и самым низшим благом; напротив, такое состояние, то есть превращение сознательного действия в инстинктивное, в автоматическое, превращение человека в машину (в чем для фатального, слепого прогресса и заключается идеал) должно признать злом, и даже самым величайшим. «Придет день,— говорит Спенсер,— когда альтруистическая склонность так хорошо будет воплощена в самом организме нашем, что люди будут оспаривать друг у друга случаи пожертвования и смерти»; но при таком воплощении альтруистической склонности во всех откуда же явятся случаи приложения ее? Такое состояние предполагает или существование гонителей, мучителей, тиранов, или же общая потребность жертвовать собою должна вызвать таких благодетелей, которые обратятся в мучителей и гонителей для того только, чтобы удовлетворить этому страстному желанию быть мучениками; или же, наконец, сама природа останется слепою силою, чтобы исполнять роль палача. Если жизнь есть благо, то пожертвование ею будет потерею блага для отдавших свою жизнь за сохранение ее другим; но будет ли благом жизнь для принявших жертву и сохранивших свою жизнь ценою смерти других? Как возможен альтруизм без эгоизма? Жертвующие жизнью суть альтруисты; а принимающие жертву, они — кто?.. Если же жизнь не благо, то и в пожертвовании ею со стороны отдающих жизнь нет ни жертвы, ни доброго дела.

Если знание отделить от действия, каковою и является сословная наука, то инстинктивное, делаясь сознательным, приходит к разрушению: «Если нравственность есть инстинкт, который побуждает индивидуума жертвовать собою для вида, то она будет разрушаться, приобретая сознание о своем происхожде-

нии»; если же нравственность есть любовь рожденных к родившим, то сознание своего происхождения, с которым связана смерть родителей, не остановится на знании, а перейдет в дело воскрешения.

19. Вопрос о небратстве, т. е. разъединении, и о средствах восстановления родства во всей полноте его и силе (до видимости, очевидности) и вопрос об объединении сынов (братство) для воскрешения отцов (полное и совершенное родство), конечно, тождественны между собою и противоположны прогрессу, вечному несовершеннолетию (т. е. неспособности к возвращению жизни отцам, как нравственной, а не чувственной зрелости, так как таковая только в этом и заключается), но последнее выражение вопроса, т. е. вопрос об объединении для воскрешения, определеннее. А чтобы очертить вопрос еще полнее, нужно прибавить к последнему выражению, что это объединение сынов для воскрешения отцов есть исполнение не своей лишь воли, но и воли Бога отцов наших, также нам не чуждой, что оно дает истинную цель и смысл жизни, что в нем именно выражен долг сынов человеческих и оно есть результат «знания всеми всего», а не сословного знания; в нем — в воссоздании, в замене рождения воскрешением, питания творчеством — мы и чаем чистейшего (бессмертного) блаженства, а не комфорта. В этой форме вопрос о неродственности м⟨ожет⟩ б⟨ыть⟩ противопоставлен и социализму, который злоупотребляет словом «братство» и искренно отвергает отечество. Социализм в настоящее время не имеет противника; религии с их трансцендентным содержанием, «не от мира сего», с Царством Божиим внутри лишь нас, не могут противостать ему. Социализм может даже казаться осуществлением христианской нравственности. Нужен именно вопрос об объединении сынов во имя отцов, чтобы объединение во имя прогресса, во имя комфорта, вытесняющее отцов, выказало всю свою безнравственность. Объединение во имя комфорта, ради своего удовольствия, и есть самое наихудшее употребление жизни и в умственном, и в эстетическом, и особенно в нравственном отношении. При забвении сынами отцов искусство из чистейшего блаженства, ощущаемого в возвращении жизни отцам, превращается в порнократическое наслаждение, а наука из знания всеми живущими всего неживого для возвращения жизни умершим обращается в изобретение удовольствий или в бесплодное умозрение... Социализм торжествует над государством, религиею и наукою; появление государственного социализма, католического, протестантского, «катедер-социализма»[22] свидетельствует об этом торжестве. Он не только не имеет противника, но даже не признает возможности его. Социализм — обман; родством, братством он называет товарищество людей, чуждых друг другу, связанных только внешними выгодами; тогда как родство действительное, кровное, связывает внутренним чувством; чувство родства не может ограничиваться лицепредставлением и требует лицезрения; смерть лицезрение превращает в лицепредставление, и потому чувство родства требует восстановления умершего, для него умерший незаменим, тогда как для товарищества смерть есть потеря, вполне заменимая. При объединении не для доставления комфорта, материального довольства, всем живущим, а для воскрешения умерших требуется всеобщее обязательное воспитание, раскрывающее способности и характер каждого, указывающее каждому и *что он* должен делать, и *с кем* — начиная от брака — он должен нести свой труд в деле обращения слепой силы природы в управляемую разумом, в труде превращения ее из смертоносной в живоносную. Возможно ли, естественно ли ограничить «дело человеческое» охранением лишь правильного распределения продуктов производства, заставляя каждого бесчувственно, бесстрастно наблюдать, чтобы никто не присвоил себе большего против других или же чтобы кто-нибудь не уступил бы чего другим, отказываясь от своего? Хотя социализм вызван искус-

ственно, но социалисты старались затронуть естественные слабости человека; так в Германии они упрекали немецких рабочих в ограниченности их потребностей, указывая на английских, которые гораздо прихотливее, упрекали также в излишнем трудолюбии, подбивая требовать сокращения рабочих часов и дней. Социалисты, которые думают только о собственном возвышении, а не о благе народа, не обращают внимания на то, что и для кооперативного государства необходимы не пороки, которые они пробуждают, а добродетели, нужно исполнение долга, даже самоотвержение. В нынешних мануфактурных государствах фабричная работа хотя большею частью и легка, но самое существование фабрик держится на каторжной работе рудокопов, добывающих каменный уголь и железо, как необходимое условие существования промышленности; при таких условиях требуется не экономическая реформа, а радикальная, техническая, и даже не реформа, а всецелый переворот, связанный и с нравственным переворотом. Требование же ради всеобщего комфорта каторжной работы, хотя бы и распределенной на всех, представляет нечто аномальное; такое требование еще мыслимо ради достижения отечества и братства, но и то лишь как временное средство. При регуляции же метеорического процесса сила получается из атмосферы, т. е. каменный уголь заменяется тою самою силою, из которой образовался запас этой силы в виде каменного угля и к которой во всяком случае нужно будет обратиться, так как запас каменного угля более и более истощается. Та же сила, получаемая из атмосферных токов, произведет, надо полагать, переворот и в добывании железа в металлическом виде. Регуляция необходима также для соединения мануфактурного промысла с земледелием, ибо избыток солнечной теплоты, действующий разрушительно в воздушных токах, в ветрах, ураганах, может употребляться на кустарное производство и даст возможность распределить его по всей земле, а не сосредоточивать только в нескольких пунктах, как нынешняя мануфактура. Регулятор обращает также и земледелие из индивидуальной работы в коллективную. Таким образом, регулятор кроме, во-первых, уничтожения войны нужен, во-вторых, для замены тяжелой, каторжной работы рудокопов, в-третьих, для соединения с земледелием кустарной промышленности, в-четвертых, для обращения земледелия из индивидуального производства в коллективное, причем регулятор будет для земледелия общим орудием, и, в-пятых, для обращения земледелия из средства получать «наибольший» доход, ведущий к кризисам, к перепроизводству, в возможность получать «верный» доход. Призыв к регуляции выходит, таким образом, отовсюду...

XIX век приближается к своему печальному и мрачному концу, он идет не к свету и не к радости; ему можно уже дать имя, и его можно назвать, в противоположность так называемому веку просвещения и филантропии XVIII и предшествовавшим ему векам с эпохи Возрождения, веком восстановления предрассудков и суеверий и отрицания филантропии и гуманизма; но не те суеверия восстановляет он, которые в средние века облегчали жизнь, пробуждали надежду, а те, которые в эти века делали жизнь невыносимой; XIX век восстановил веру в зло и отрекся от веры в добро, он отрекся от небесного царства и отказался от веры в земное счастье, или царство земное, в которое верили в эпоху Возрождения и в XVIII веке. XIX век не только век восстановления суеверий, но, как выше сказано, и отрицания филантропии и гуманизма, что особенно видно в учениях современных криминалистов; отрицая филантропию и усвоив дарвинизм, нынешний век признал борьбу законным делом и из сле-

ного орудия природы стал сознательным ее орудием, органом. Вооружения нынешнего времени совершенно согласны с убеждениями века, и только отсталые, которые хотят казаться передовыми, усвоив дарвинизм, отвергают войну.

Вместе с тем XIX век есть прямой вывод, настоящий сын предшествовавших ему веков, прямое последствие разделения небесного от земного, т. е. полное искажение христианства, завет которого заключается именно в соединении небесного с земным, божественного с человеческим; всеобщее же воскрешение, воскрешение имманентное, всем сердцем, всею мыслию, всеми действиями, т. е. всеми силами и способностями всех сынов человеческих совершаемое, и есть исполнение этого завета Христа — Сына Божия и вместе Сына Человеческого.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Не странно ли, что Преосв. Амвросий осуждает пушечные выстрелы в мнимое, а не действительное, внемирное, христианское небо. Уж не хочет ли он убедить профессоров (речь произнесена в Университете) отказаться от коперниканского и принять птоломеевское мировоззрение?! Если на дуэли один, считая грехом стрелять вверх, направит свой выстрел в противника, а другой выстрелит вверх, чей поступок будет угоднее Богу?..

2. Страх голода, неурожая, диктовал эту записку, исходным пунктом которой приняты *общие* бедствия, происходящие от слепой силы природы, а не сострадание к бедным, всегда скрывающее зависть к богатым. Только при этом исходном пункте добродетель является во всей чистоте, без всякой примеси зла, ибо устранением общих бедствий устраняются и все частные, и при этом добро не сопровождается никаким злом; те же, кто, во имя сострадания к бедным, противодействуют стремящимся к общему благу (т. е. правительству), не могут не навлекать на себя подозрения в ненависти к богатым. Записка эта составлена под влиянием градобитий, несвоевременных ливней и засух, появления саранчи, гессенской мухи и т. п.; под влиянием, наконец, страшного в одних местах бездождия 1890 и 1891 гг. и страшных наводнений в других местах. Господь видимо прогневался на наше продолжительное несовершеннолетие, малолетство, поразительным доказательством которого служит Парижская и наша Французская в Москве выставки — умирающая страна собрала все произведения, которыми только м⟨ожет⟩ б⟨ыть⟩ удовлетворена женская прихоть и мужская ей угодливость и, выставив сначала у себя, привезла затем все это и к нам в Москву. Конечно, это невинные (?) лишь игрушки и только ослепленные могут видеть в них торжество над природой; но эти игрушки собираются теми, для коих детский возраст — возраст, когда могут занимать игрушки,— прошел. После выставки 1889 г., мнимого торжества над природой, настали 1890 и 1891 гг., годы действительного торжества природы: Франция оказалась неспособною даже прикрыть наготу дрожащего от холода Парижа — места гордой выставки... И хоть бы одна попытка к избавлению от всех этих бедствий...

3. Если городское сословие и отделяется от учёного, то это, однако, не мешает ему считать себя выше сельского по образованию; смешивая образование с плутовством, кулачеством, обманывая крестьян, городское сословие презирает их.

4. Под «массою» разумеются и оставившие землю горожане (бродяги, не помнящие родства), и поселяне, у коих сохранился культ отцов; но этих последних нужно отличать от первых, и название толпы может относиться лишь к первым; впрочем, и последние под влиянием первых могут более и более пре-

вращаться в толпу, если вопрос о причинах толпления, борьбы, не будет поднят.

5. «Нравственная идея догмата Пресвятой Троицы»,— речь, произнесенная Антонием Храповицким, когда он был ректором Московской духовной академии, ныне же Архиепископ Волынский [23].

От юных лет сосредоточив всю надежду, все упование свое на словах Спасителя: «Да будут все едино» [24], в них только находя утешение при существующей розни, почитая Св. Троицу в этом именно смысле, научившись не отделять догмата от заповеди (конечно, в мысли только, так как нет еще объединяющего всех дела), мы горели нетерпением узнать, что заключает в себе речь «Нравственная идея догмата Пресвятой Троицы», произнесенная по случаю юбилея великого чтителя Пресвятой Троицы, если и не с церковной кафедры, то, во всяком случае, лицом, занимающим выдающееся положение в духовной иерархии, ибо полагали, надеялись, что эта речь, слово, будет началом великого дела. Но уже изложение ее в «Московском листке» возбудило в нас много сомнений, а самая речь привела к безотрадной мысли, не будет ли она, эта речь, скорее препятствием к осуществлению дела, долженствующего объединить всех, не послужит ли она к отдалению того благодатного дня, в который мы, по слову Спасителя, уже вполне уразумеем, что Он в Отце, и мы в Нем, и Он в нас. (Иоан. 14, 20).

Из речи этой можно заключить, будто догмат Пресвятой Троицы есть лишь нравственная идея, мысль, а не план объединения всех во многоединстве по подобию Божественного Триединства; речь эта не затрагивает даже вопроса, нужно ли заботиться о том, чтобы все в разум истины пришли, и именно все, все сто, а не девяносто лишь девять, или же должно спасаться по-нынешнему, врознь, в одиночку.

Открывать в догмате Пресвятой Троицы только нравственную мысль, идею,— это значит оставаться в области мышления, быть равнодушным к вопиющему противоречию между тем, *что есть*, и тем, *что должно быть*, между действительностью и так называемым идеалом. В идее, в идеале указывается то, что должно быть, но не указывается средства, пути, способа осуществления этого должного; это философия, а не религия. Христос же есть не только истина, но и путь к ее осуществлению. Открывать в догмате только нравственную мысль, идею, вместо заповеди, дела,— значит обращать нравственность из дела в догматику, значит похоронить нравственность. Обращать же догматику в нравственность — это значит обращать догмат в дело. Первое превращение нужно для ученых; они им удовлетворяются, убаюкиваются; ко второму же стремятся неученые. При обращении нравственности в догматику приходится доказывать, что вне христианства нет добродетельной жизни. Но доказывать это и бесплодно и не по-христиански; было бы несравненно плодотворнее и истинно по-христиански обратить внимание, задаться вопросом, почему порочная, недобродетельная жизнь находит место и в самом христианстве?.. И только тогда, когда мы сумеем показать причины такого явления, сумеем указать и средства к устранению порочной и к водворению добродетельной жизни, тогда только мы можем надеяться, что будем в силах не только удержать, но и возвратить церкви рассеивающихся чад ее; превращение же нравственности в догматику такому собиранию содействовать, во всяком случае, не может.

При обращении нравственности в догмат, догмат Пресвятой Троицы оказывается не всеобъемлющим; признавая его «метафизическим основанием нравственного долга любви», тем не менее вынуждены поставить с ним рядом, как побуждение к терпению, догмат о загробном воздаянии; но воздаяние было бы неполно, если бы ограничивалось только наградою за добродетельную

жизнь (ведь терпеливо ожидают не награды лишь себе, но и наказания своим врагам, т. е. грешникам — не уступка ли это порочным наклонностям, мстительности?)... Итак, догмат Пресвятой Троицы оказывается не всеобъемлющим, не заключающим в себе догмата о будущей жизни, и рядом с этим догматом о всеобщем единстве поставлен догмат о воздании, хотя этот последний настолько же ниже первого, насколько языческая правда ниже христианской любви.

Речь «Нравственная идея Пресвятой Троицы» не касается также вопроса и о том, ограничится ли соединение, образец которого мы имеем в учении о нераздельной и неслиянной Троице и призыв к которому заключается в службе Пятидесятницы[25], ограничится ли это соединение лишь внутренним единством или же получит оно и внешнее выражение? Будет ли род человеческий иметь один общий язык, достигнет ли он такого состояния, при котором не будет нужды ни в надзоре, ни в наказаниях, т. е. достигнет ли род человеческий когда-либо совершеннолетия, а главное, как, каким путем может достичь он такого состояния? Или же не останется ли род человеческий навсегда под игом слепой силы, поражающей его голодом, язвою и смертью? Другими словами: будет ли человеческий род орудием Божественной воли, и тогда объединение получит прочность в труде познания и обращения слепой, смертоносной силы в живоносную, или же человеческий род вечно будет противником Божественному велению, вечно будет придумывать орудия взаимного истребления и орудия для истощения земли и вообще природы?

Вместе с тем в вышеозначенной речи учение о Троице изъясняется отдельными примерами; это вынуждает нас сказать, что учение о Троице, если за основу его принимать слова Спасителя «Да будут все едино», может быть лишь затемняемо указанием на отдельные примеры даже и в том случае, если бы примеры эти брались из сознательной жизни людей; ссылка же на такую добродетель, как материнская любовь, которую и сам автор речи называет непосредственною, т. е. действующею как стихийная сила, которая дается без борьбы и усилий, ссылка на такую добродетель делает учение о Троице совсем непонятным. Делая такую ссылку, автор речи оказывается согласным с эволюционистами, которые эгоизм выводят из акта питания, а альтруизм (это расширенное себялюбие, совершенно неверно отождествляемое с любовью) из акта воспроизведения. Приняв сравнение «Якоже собирает кокош птенцы своя»[26] за превозношение матери, за похвалу ей, автор забывает, что не мать спасает нас, а Сын, что нигде не сказано «будьте как матери», но сказано «будьте как дети», т. е. как сыны, как дочери. Занимаясь отдельными примерами, автор о девичьей жизни говорит как о такой, в которой будто бы не может быть никаких других забот, кроме забот о себе самой; но девица в то же время и дочь, а у дочери должна быть забота не только о себе, но и о родителях; а одна из величайших задач нашего времени заключается в том, чтобы возвратить сердца сынов и дочерей их отцам и матерям (Ев. Луки 1, 17). Если же любовь матери к ребенку может служить подобием того единства, о котором говорится в молитве Сына Божия, то и любовь отца, хотя бы и низшая по степени, относится к тому же роду; и таким образом, переходя от подобия к образцу, мы в самой Троице будем иметь Отца, Мать и Сына, т. е. христианскую Троицу, но такую, как представляют ее себе магометане. Только любовь сына и дочери к их родителям, продолжающаяся и по окончании воспитания и не имеющая себе подобия в животном царстве, может служить, и то лишь в высшей ее степени, некоторым подобием любви Сына и Духа к Отцу.

Церковь, имевшая, по выражению Деяний апостольских, одно сердце и душу, была прямым исполнением завещания, выраженного в молитве на прощальной беседе, в которой Господь просил Отца Небесного, чтобы его ученики

и последователи были в таком же отношении друг к другу, в каком Сам Он ко Отцу,— «Да будут едино, якоже и Мы». Такая единодушная церковь, если бы она была распространена на весь мир, действительно разрешила бы все противоречия современной морали, противоречия между индетерминизмом и детерминизмом, между индивидуализмом и альтруизмом... Объединенная церковь требует от каждого жизни не для себя только, но и не исключительно для кого-нибудь другого — для других,— а со всеми и для всех. Эта церковь есть объединение всех живущих, сынов и дочерей, в молитве за всех умерших, как выражении дела Божия. Преподобный Сергий, по случаю юбилея которого произнесена вышеозначенная речь (хотя в этой речи о нем даже и не упомянуто), более всех приблизился к учению о Троице как образцу для людей, взятых не в отдельности, а в их совокупности, ибо он, введя в Московском Государстве общежитие, которое было восстановлением первоначальной христианской общины, общины апостольского дела, у которой было одно сердце и одна душа, поставил храм Троицы, по выражению жизнеописателя Преподобного, как зерцало для собранных им в единожитие, чтобы «взиранием на Святую Троицу побеждался страх пред ненавистною раздельностью мира»[27].

«Жизнь в другом и для другого» (т. е. альтруизм) есть грубейшее искажение слов Спасителя: «Да будут и сии едино...» — в которых говорится именно о всех, тогда как жизнь «в другом и для другого» может относиться лишь к людям, взятым в отдельности. Христианство вовсе не знает этого другого, оно вовсе не альтруизм, оно знает только *всех*. Пример своей альтруистической заповеди отец Антоний видит в любви матери к своему ребенку, тогда как Христос говорит, как это уже указывалось, будьте «не как матери», а «как дети», следовательно, как сыны, как дочери. Только «жизнь со всеми и для всех» будет исполнением молитвы Сына к Отцу о всех сынах, живущих для всех отцов, кои умерли. Дарвинисты возрадуются, услышав, что любовь матери, свойственная и животным, есть условие единения в Боге; отсутствие у матери любви к детям есть величайший порок, а присутствие ее вовсе не добродетель: человеческий род был бы ниже животных, если бы он нуждался в заповеди материнской любви, он был бы не выше животных, если бы его нравственность ограничилась материнской любовью.

6. Вернее сказать, принцип розни и безделья проведен Кантом по всем не трем только, а четырем критикам[28], ибо и религия заключена, как в тюрьме, в узких пределах чистого разума. Осудив религию на тюремное заключение за то, что она хотела спасти мир от конечного разрушения чрез исполнение долга воскрешения, Кант приказал отобрать от нее орудия, коими она хотела осуществить благую цель (евтелизм), т. е. науку и искусство, которые он также осудил на одиночное заключение. Совершив такое злодеяние бессознательно, царь философов был уверен, что обеспечил человечеству тихую безмятежную кончину. Но Супраморализм[29] разрушает стены тюрьмы и освобождает узников.

7. Ученое сословие предпочитает гражданство родству, правду — любви, светское — религиозному; названием «человек» замаскировывается понятие, заключающееся в слове «смертный».

8. Но знание без приложения и быть не может, если оно не находит приложения к делу, то проявляется в превозношении.

Подведя итог всему, что было написано по философии истории, Кареев нашел, по его мнению, пункт, в котором были согласны все или почти все философии. Сильный таким согласием, он создает новую науку под названием, не совершенно новым, Историософии. Эта-то наука, которую правильнее назвать Историософистикою, и оказывается совершенно противоположною истории, имеющей целью объединение живущих (сынов) для воскрешения умерших (от-

цов). Пункт, в котором оказываются согласными философы, есть «Прогресс», который и дает, по мнению Кареева, смысл истории. Прогресс, т. е. движение вперед, совершенствование, оказывается имеющим значение не только для будущих поколений, но и для прошедших, «для всех людей вообще, где бы то ни было, когда бы то ни было»[30], говорит этот историософист. Историософически он выводит из истории, как она нам дана в опыте, прогресс не только социальный, но и психический в отношениях людей между собой, хотя тем не менее психология и социология остаются резко разграниченными науками. (А если бы душа совершенствовалась, то стала бы любовью, а общество — братством сынов, т. е. полным выражением любви; психология и социология обратились бы тогда в психократию.) Прогресс для Кареева есть верховный критерий, посредством которого он судит историю, ибо философия истории есть суд; в этом и смысл истории, говорит он же. Если же, наоборот, мы возьмем критерием воскрешение, то увидим, что оно, как вмещающее в себе искупление, исключает прежде всего суд. Воскрешение, принятое как критерий, не имеет нужды в споре, оно может не возражать на утверждение, будто бы счастье последующих поколений не было основано на несчастьях предыдущих; но воскрешение не может ограничиться отрицательным благом; оно не только исключает несчастие предыдущих, оно требует их счастья.

Историософия не есть мудрость историческая, т. е. мудрость, научающая людей тому, что им нужно делать в совокупности. Если мудрость историческая не может признать в истории общего плана, то вовсе не потому, почему не признает такого плана историософистика. Признать план — значит приписать планомерность своим действиям, т. е. не сознаваться в розни, в которой живем, в эгоизме, а вместе и отказаться от соединения для общего дела. Историософистика же, уничтожая плевелы, вместе уничтожает и пшеницу, ибо не признает или, по крайней мере, вовсе не думает о соединении. Центральным предметом философии истории служит не соединение, не единство личностей, а их рознь, ибо мысленное, отвлеченное выделение от всех частных обществ, а не переход к общему и определенному делу, каковым может быть только воскрешение, не уничтожает действительной розни; субъективное сочувствие бессильно против действительности, а главное, бесполезно, если оно не переходит в дело, если же оно в него переходит, то субъективное превращается уже в проективное. Признавая центральным предметом философии истории личность, историософистика предоставляет объединение действию слепой силы. История же, как мудрость, как нравственное деяние, есть объединение в общем деле воскрешения. Для ученых история есть восстановление прошедшего; для народа же она есть *воскрешение*, находящееся еще только в периоде мифического искусства, так как у народа еще нет знания, которое и поныне еще отделено от действия. «Историю совершает деятельность личностей» (т. е. особняков) — «это должно быть основным принципом историософии»[31]. Деятельность личностей создает не историю, а комедию всемирной истории. История, которую создают особняки по принципу историософистики, есть борьба этих особняков за право руководить толпой к цели, к идеалу, который служит только приманкой, чтобы овладеть народом. Истинная мудрость истории состоит не в том, чтобы отделяться, освобождаться от традиций, т. е. заменять их личными произволами, а понять их, чтобы остаться с массою в единомыслии, обращая мифическое дело в общее, действительное.

Воздав хвалу розни, поощрив ее, этот историософист говорит, что внутренне род человеческий никогда не будет единым; говоря это, Кареев, очевидно, не понимает, чего он лишает человеческий род. Конечно, род человеческий не будет внутренне единым, пока объединение не будет поставлено централь-

5—155

ным делом; познать или признать единство, когда его нет в действительности, понятно, нельзя; но это значит, что единство есть предмет не знания, а дела, основанного «на тождестве законов, управляющих человеческою психическою и социальною жизнию», и, главное, на единстве, которое позитивисты называют биологическим, на единстве людей, как смертных существ. Автор «Основных вопросов» философии истории не считает себя смертным существом, когда говорит, что «на волю всех людей именно не действует никакая единая и общая причина». Не вотще четыре века проповедовали: «помни жизнь», т. е. забудь смерть! Он не замечает действия этой общей причины и при указании трех факторов действия в истории, не замечает, что первый фактор, природа, которую и он называет общею и постоянною, есть сила смертоносная, когда не направляется разумом, т. е. остается слепою, потому что разумная сила расходуется на внутреннюю борьбу, т. е. на умерщвление; второй фактор — сам человек, который или сознает себя смертным, в таком случае является религиозным, т. е. воскрешающим в форме мифического искусства, или же секулярным, забывающим о смерти. Это различие обнаруживается и в произведениях самого человека: в языке живом, синтетическом у тех, которые сознают смерть, и аналитическом, безжизненном у тех, которые не признают смерти; также в литературе и искусстве; кустарная промышленность для первых и мануфактурная, усиливающая вражду, у секулярных. «Человечность есть цель человеческой природы» (Гердер). «Эта человечность есть полное, всестороннее развитие, сил, вложенных в человеческую природу». «Прогресс заключается в развитии тех начал, которые принципиально возвышают людей над миром животных, которые постепенно очеловечивают людскую, т. е. человеческую природу» [32]. В средние века прототипом личности, возвышающейся над животною природой, был Монах. В наше время, век секуляризации, Монах заменяется «Ученым», профессором, который, достигнув высшего уровня общечеловеческого развития, делает его доступным наибольшему количеству людей. Так как профессор признан образцом, идеалом для человеческих личностей, то прогресс и состоит прежде всего в сознании «постепенного увеличения знания, уяснения мысли», которое состоит гораздо более в признании единства человеческой и животной природы, чем возвышения первой над последнею, чему доказательством служит все сочинение Кареева. Не говоря уже об этом противоречии, «увеличение знания, уяснение знания, мысли» служит к выработке миросозерцания, а не проекта действия, не проекта изменения неорганической и органической природы, согласно с требованиями человеческой природы, а потому и улучшение нашего мыслящего существа, его возвышение, есть также только мысленное, т. е. мнимое... Принимая за исходный пункт прогресса возвышение человеческой природы над животною, нужно с первых же слов ограничить человечность, иначе придется обратить человека в бесплотное существо; точно так же и альтруизм нуждается в ограничении, иначе он превратится в самоотречение.

9. Если прогресс, совершенствование происходит при помощи эволюции, развития (смены состояний) того, что совершенствуется (?), то прогресс есть не столько действие разумного существа, сколько проявление слепой силы, и потому уже совершенствованием не может быть и назван. Из трех видов эволюции: неорганической (под- и предорганической), органической (физиологической и психологической) и надорганической (культурной и социальной), ограничивать исторический процесс только последним (тогда как деятельность человеческая простирается и на первые два вида эволюции) есть крайний произвол; но и развитие способностей человеческих, физиологических, психических, влияние на природу, прогресс духовной культуры и социальных форм, может ли быть

назван совершенствованием? Переход от живых, народных, синтетических языков к искусственным, аналитическим, мертвым языкам интеллигенции и философов (язык, напр., Гегеля), есть ли это совершенствование? Стенографическая азбука есть ли высшая форма письма? Протестантизм, пуританизм, деизм суть ли живые религии? Субъективизм, по коему каждый должен признать и вселенную и других людей своими мыслями, а слово, которым выражается субъективизм, должен назвать бредом, есть ли это слово живое, здоровое слово, хотя оно, конечно, последнее слово науки и философии (недеятельной)?! В противоположность такому идеализму, который вынужден или наложить на себя мертвое молчание, или признать себя бредом больного, искусство является скотским реализмом. Если этот реализм есть выражение действительности, то что остается для человека, как не радикальное изменение того направления, к которому ведет понятие прогресса?

Отделение живущих от умерших, кладбища от жилища, превращение очага из жертвенника отцам в орудие кулинарного и других искусств, которые служат к превращению поминальной трапезы в ассамблеи и банкеты, это отделение сынов от отцов и есть падение общества, называемое прогрессом. Прогресс состоит в превозношении младшего поколения (сынов) над старшим (отцов). Но превозношение не есть возвышение! Прогресс в совершеннейшем виде является в животном царстве. Животные не только не заботятся о старшем поколении, а даже убивают своих стариков. У человека этот порок, т. е. прогресс (антагонизм младшего поколения к старшим), смягчается; но как бы ни смягчали порок, он все же останется пороком; младшее поколение, пользующееся старшими как орудием для своего возвышения, обращающее их в свое подножие, своим превозношением попирающее их, ни в каком смысле не может быть возвышением, улучшением, ни внутри (в мысли, в душе), ни вовне. Человечность, благодаря только своей неопределенности, может считаться смягчением животных пороков.

10. Хотя переход от старины к новизне совершился полусознательно, а не вполне обдуманно, однако этот переход был, можно сказать, одобрен собором ученых; впрочем, одобрение сословного собора не может быть обязательно; только знание всеми и может быть обязательным для каждого; но в состоянии ли ученые признать, как это ни естественно и ни просто, что прогресс заключается в расширении познавания на всех? Требование такого расширения со стороны неученых было бы посягательством на монополию, а со стороны ученых отречением от привилегии.

11. Протестантизм лишил и духовенство священного значения, уничтожив таинство священства, и облек его в короткополое платье. Протестантизм и поминальную трапезу обратил в брачный пир, в банкет, как отрицание поста и безбрачия.

12. Даже крестное знамение из истового, как было оно у наших предков, а у простого народа и по днесь, обратилось в неистовое, поспешное, неправильное, крестосложение обратилось в *разложение*.— Скорое чтение и служба наскоро.

ЧАСТЬ II

Записка от неученых к ученым русским, ученым светским, начатая под впечатлением войны с исламом, уже веденной (в 1877—1878 гг.), и с Западом — ожидаемой, и оканчиваемая юбилеем преп. Сергия

Кому предлежит решение этого вопроса? И какой другой вопрос может быть дан для решения как всей прошедшей мудрости в виде книг и других произведений человеческого ума, так и собранию всех пишущих и мыслящих настоящего времени, т. е. учреждению, именующемуся Музеем, если только музей учреждение не бесцельное?

В чем состоит наша задача, задача России, в чем наш долг?

Монах-летописец хочет знать, «откуда пошла земля наша?» [1]. «Куда идет она?» — желают знать ученые, историки. Для нас же нужно знать, куда должно идти (всем в совокупности), чтобы ходить в законе Господнем, что нужно делать, чтобы творить дело Божие, чтобы пути человеческие сходились с путями Божиими, т. е. важно не предсказание, а действие совокупное, братское, общее — отеческое.

Возвратить сердца сынов отцам (Ев. Луки 1, 17 — применительно к нашему времени, вместо «сердца отцов детям», как в Евангелии) — это и есть дело Божие.

«Аще не будете, как дети, не внидете в Царствие Небесное» (Матф. 18, 3).

Настоящая часть записки имеет в виду русских ученых, ученых земледельческой, патриархальной страны, страны континентальной, т. е. климатических крайностей, и притом же страны истощенной, подверженной постоянным периодическим, все чаще и чаще повторяющимся неурожаям. Эта часть записки имеет в виду ученых страны, на которой преднаписана, так сказать, необходимость метеорической регуляции, так что непонятно, как ученые этой страны не усмотрели до сих пор этой необходимости. Это обращение к ученым той страны, которая находилась и доселе находится в постоянной борьбе с кочевым исламом и с городским Западом и не пришла еще к сознанию своей задачи, столь, однако, простой, естественной и вполне понятной,— обращение к ученым страны, лишь подражающей, и притом тем, которые живут в иных условиях. (Впрочем, и для океанической страны, которой мы подражаем, наступает уже время необходимости регуляции.) (Примечание 1-е.)

Приняв православную крестьянскую веру как печалование о разъединении и призвав князей для устроения обязательно-сторожевого государства против степных кочевников и городского Запада, русские не поставили себе вопроса о противоречии, заключающемся в сокрушении о борьбе с необходимостью непрерывной борьбы.

Настоящая часть записки от неученых к ученым, и именно к русским ученым, писанная под впечатлением войны с исламом, смотрит на всю нашу тысячелетнюю жизнь как на продолжение испытания вер [2], начатого еще до Владимира и до сих пор не оконченного, т. е. настоящая часть записки ставит лишь вопрос, а не дает решения, и вопрос не о том, какое убеждение, какой взгляд мы усвоим, а какого закона, какой заповеди станем исполнителями, если будем смотреть на нашу борьбу с исламом (вообще с кочевниками), поддерживаемым

Западом (всегда готовым на нас броситься), если будем смотреть на эту борьбу и как на опыт, и как на испытание, как на дело знания и веры, которое и должно не простой только народ, но и интеллигенцию привести к решению.

Все, что будет здесь изложено, есть обращение к ученым самого материка, т. е. основы земного шара, материка с его климатическими крайностями, усиленными тысячелетним хищничеством, так что эта материковая земля, хотя и велика, даже и очень велика, потому что не имеет еще прямоезжей дороги от северо-западного своего угла (от Мурмана, от незамерзающего Варангерфиорда) к юго-восточному (к Владивостоку), но уже не обильна, а становится пустыней и остается глушью. Очень важно, что патриархальная глушь сохранилась до того времени, когда и западные окраины начинают сознавать, что отречение от культа отцов не есть благо и не сулит долгоденствия, так что наиболее отрекшаяся от старины земля (Франция 1891 г.) ищет союза с примитивной глушью [3]; а с другой стороны, и в океанической полосе начинают все более и более ощущаться климатические крайности, благодаря чему обитатели и этой полосы становятся способными понять необходимость объединения для регуляции; регуляция же земного процесса и есть начало общего отеческого дела, разрешающего противоречия, т. е. устраняющего причины вражды и превращающего печалование в радование; а пока это противоречие не разрешено, до тех пор и испытание и выбор вер еще не окончены, не завершены.

Это обращение к ученым русским светским, ставшим иностранцами, чуждыми отцам (предкам), заключает в себе указания:

1. На культ предков, как на единую истинную религию, а вместе и на воспитательное значение годовых праздников, имеющих целью возвратить сердца сынов отцам; возвращение же сердец сынов отцам и есть культ предков, высшим выражением которого будет всеобщее воскрешение, началом же — регуляция, как орудие Бога отцов, действующего чрез союз всех сынов.

и 2. На результат тысячелетнего опыта, или испытания, т. е. на вопрос о Троице, как заповеди, данной сынам по отношению к отцам. Этот второй отдел содержит: а) Вопрос об испытании вер (активном и пассивном) и о критерии при этом испытании в связи с призывом князей и с устроением обязательно-сторожевого государства, или разрешение противоречия между военно-гражданским и христианским. (Кремль-крепость и храм древней и новой Руси.) Три испытания, соответствующие трем периодам: Киевскому, сделавшему выбор, Московскому, подвергшемуся испытанию преимущественно со стороны Востока и выдержавшему это испытание, и Петербургскому, подвергшемуся испытанию со стороны Запада, от новоязыческой прелести и не выдержавшему его, в лице интеллигенции по крайней мере. Только испытавшим иго Востока и искушенным соблазнами Запада можно сделать выбор из трех вер и трех исповеданий. б) О вере, как объединении в деле отеческом, или о восстановлении верности. Три веры, три исповедания, или о трех искажениях религии (о разъединении, порабощении и уничтожении), обличение коих заключается в учении о Троице. О трех видах христианства, из коих — пока не совершилось объединение — истинно только печалование об иге католическом, о протестантской розни и о нашем бездействии. в) О критерии, как указателе пути Господня (или средства, способа осуществления) и образа Божия (образа, цели). Истинный критерий рождается с человеком; он есть чувство родства, чувство, которое господствует в детстве исключительно, в учении же о Троице оно возведено в догмат; но то, что для метафизического ума греков было догматом, для практического ума русских станет заповедью, как это уже и являлось в деле преп. Сергия, стоителя первого храма во имя Троицы в Московском государстве, способствовавшего и объединению земли — во имя Троицы нераздель-

ной — и освобождению ее от ислама — во имя Троицы неслиянной. г) О критерии в связи с призывом князей.

За этим будет следовать: 1. Указание на наше равнодушие к испытанию вер наших врагов. 2. Несоответствие нашего быта с магометанским пониманием Бога или нашей первобытности, примитивности, с новоиудейскою культурою ислама, поддерживаемою культурою новоязыческого Запада. 3. Условия осуществления единства. *Сын.* Бессыновний Бог ислама. 4. Вопрос о трансцендентности и имманентности Божества и в чем заключается его разрешение. *Отец.* Безотечный Запад. Бог Запада, Бог философский, *не-отец.* 5. Наше неученое понятие о Боге и его несознанность. Но, будучи несознанным, оно было чувствуемо всегда, на что указывает употребление формул Троицы нераздельной. Почитание Отца и Сына. 6. *Всеединство* есть условие понимания Триединства. Отделение мысли от дела — самый величайший грех. Мысль без общего дела — мечта; дело без общей мысли — слепота, тьма. 7. О первом сыне человеческом. Нераздельная семья, семья воскрешения. 8. Смерть первоотца (праотца) и первая мировая скорбь. Истинная мировая и мнимая мировая скорбь. Первое покаяние пред образцом, пред тем, чему обязаны мы уподобиться, и сознание того, в чем наше удаление, неподобие образцу, сознание, что мы сыны, оставившие своих отцов. Историческое значение притчи о блудном сыне. 9. Исповедание Символа Веры есть и покаяние и обет. Сознание наших пред Образцом недостатков раскроет нам путь, по которому должно идти, т. е. Четыредесятница укажет нам на Пятидесятницу [4]. а) Знание, как оно есть и каким должно быть, т. е. наука как слово человеческое и наука как слово Божие. б) Деятельность, как она есть и какою должна быть. 10. Можно ли ограничиваться одною верою? 11. Нынешнее состояние человечества, т. е. состояние несовершеннолетия: магометанское господство, языческая рознь и буддийский покой. Естественным последствием несовершеннолетнего, небратского состояния было признание *господства* сущностью Божества. 12. Нынешнее состояние мира физического, т. е. господство слепой силы природы над нами, есть следствие тех же пороков — бездействия, розни, порабощения себе подобных вместо объединения в общем деле, вместо регуляции слепой силы. 13. Общий и родовой долг. Долг общий всем людям как тягло, как повинность. Сознание долга есть естественное следствие самоосуждения и покаяния. 14. О добродетели. Добродетель, не делающая только достойными счастья, но дающая счастье; добродетель полная, а не отрицательная, лишь отвлеченная, личная. Такое соединение добродетели со счастьем, в коем связь первой с последней не трансцендентна, а имманентна, и есть полная добродетель, заповедь блаженства. 15. В чем заключается исполнение долга, полный долг? 16. В чем состоит наука христианская, наука полная, неотделимая от искусства?.. Исследование причин розни. 17. Извращенное действие (идолопоклонство) и бездействие (иудейство), или вопрос о труде и воскресном покое. Покой воскресного дня — суббота, нирвана, смерть. 18. Долг есть служение отцам, служение истинное, а не творение подобий по-китайски ли то или же по-египетски и вообще по-язычески. Служение отцам не может ограничиваться и внутренним лишь поминовением. В служении отцам заключается вся внутренняя история. 19. Смысл истории дохристианского мира. Внешняя история язычества, движение сынов вслед умерших отцов. 20. Об юбилее. 21. В чем сущность, т. е. дело, христианства? 22. Настоящее состояние христианства или литургия храмовая. 23. Причины распадения. 24. Языческое, неистинное служение отцам, и истинное, христианское служение — Воскрешение.

1. В годовом периоде Рождество Христово есть напоминание гражданам и человекам (гуманистам) о сыновстве; это детское чувство и должно управ-

лять общим делом взрослых, и в таком управлении, в направлении общего дела *сыновним* именно чувством и заключается условие совершеннолетия. Православное крещение есть начало усыновления, а Преображение пред совершением дела душеприказчества есть завершение дела братотворения чрез усыновление. Между ними, этими двумя усыновлениями, крещением и преображением, заключено и просвещение, или оглашение, выраженное в притчах о Мытаре и Фарисее, о Блудном сыне, заключено и покаяние, т. е. раскаяние в отделении, отчуждении себя от всех других, в обречении себя каждым на познание одного только себя, а не всех живых и умерших, раскаяние, наконец, в отделении знания от действия [5]. Если «познай самого себя» значит не верь отцам (т. е. преданию), не доверяй и братьям (свидетельству других), а верь только себе, знай только себя («сознаю, значит, существую»), то раскаяние в отчуждении от всех других, в обречении себя на одно лишь знание расширяет знание на всех живущих, объединяя их не в знании лишь всех умерших, но и в деле воскрешения их. Масленица для язычников была поминовением умерших, т. е. мнимым воскрешением, а для христиан она служит напоминанием страшного суда [6] за веру и надежду без действия, без дела, без которого действительное воскрешение невозможно; для христиан масленица есть угроза за мнимое воскрешение, т. е. за мысленное лишь поминовение. Воскресение Христово, неотделимое от всеобщего воскрешения, есть полное выражение культа предков; в этом полнота и религия. Почитать Бога и не воздавать должного предкам (отвергать культ их) — это то же, что любить Бога, которого не видим, и не любить ближнего, которого видим. Удаление от отцов, отречение от культа предков, заключает в себе нарушение верности не отцам только, но и Богу отцов. При отделении от отцов неверность, вероломство, прикрывается верою в Бога (Матф. XV, 5 и 6 — «Если кто скажет отцу или матери: дар Богу то, чем бы ты от меня пользовался, тот может и не почитать отца своего или мать свою»). Сословие, в котором совершается замена культа предков верою только в Бога, есть ученое сословие, не сознающее, что эта замена есть измена. Задавая себе вопрос о происхождении веры в Бога, это сословие не признает или не догадывается, что самый вопрос происходит от неверности отцам: говорить о происхождении веры в Бога — значит предполагать, что вначале не было веры, что человек создан неверующим. Следует говорить о происхождении не веры, а неверия, которое рождается от измены. Но и одна только вера, вера сама по себе, свидетельствует об отделении мысли от дела, от жизни.

Истинная религия одна, это культ предков и притом всемирный культ всех отцов как одного отца, неотделимых от Бога Триединого и несливаемых с Ним, в Коем обожествлена неотделимость сынов и дочерей от отцов и неслиянность их с ними. Ограничение всемирности есть уже искажение религии, свойственное не языческим только религиям, чтущим отцов, или богов, своего только народа (языка), которые при соединении легко, впрочем, усваивают и богов чуждых, но и тем христианским религиям, которые ограничивают спасение предками, принявшими лишь крещение. Отделение наших праотцев от Бога Триединого есть такое же искажение, как и ограничение всемирности религии. Такое отделение свойственно протестантам, деистам и вообще тем, Бог коих не принимает молитв сынов за отцов. Культ предков, или мертвых, состоит в представлении их живыми или, вернее, в оживлении их чрез сынов никогда не умирающим Отцом всех; оживление это, конечно, не действительно, пока царствует рознь и знание отделено от дела. Нет других религий, кроме культа предков; все же другие культы суть только искажения (идололатрия) или отрицание (идеолатрия) истинной религии; к таким искажениям относится и еврейство, как самое исключительное ограничение всемирности культа пред-

ков. Обращать эти искажения в особые религии — значит допускать возможность существования более чем одной религии, т. е. это будет полным отрицанием религии. Терпимость, говорящая, что все религии истинны, показывает полнейшее равнодушие, т. е. признает ненужность религии. Возможно ли допустить культ вещей, природы, слепых сил, которые должны быть лишь средством воскрешения предков?..

В годовом церковном кругу праздников заключается курс воспитания сынов; в эти праздники учащиеся обязанностям гражданина и человека, т. е. обязанстям юридического и экономического свойства, освобождаются от учения, а служащие делам юридическим и экономическим освобождаются от службы; в эти праздники совершается возвращение сердец сынов к отцам, или к культу предков, как к единой истинной религии, к единой истинной жизни, которая освободит всех от будничной работы, заменит ее отеческим делом, метеорическою регуляциею, которая будет началом всемирной регуляции. Приводя в подтверждение этой истины (того, что религия есть культ предков) свидетельство самого Бога, называющего себя Богом отцов (Примечание 2-е), мы не имеем права ни отделять Бога от наших отцов или отцов от Бога, ни сливать их с Ним, т. е. допускать поглощение их (что означало бы слияние Бога с природою), не имеем права также и ограничивать круг отцов своим лишь родом или расою. В учении о Триедином Боге обожествлена, кроме универсальности, кафоличности, и нераздельность отцов от Бога, и неслиянность их с Ним; т. е. в Нем, в Триединстве, осуждаются, кроме сепаратизма, раскола, и *деизм*, отделяющий Бога от отцов, *пантеизм*, сливающий Его с отцами, которые оба вместе с тем, как деизм, так и пантеизм, приводят к атеизму, т. е. к признанию слепой силы, к поклонению и служению ей. Поклонение предполагает обожествление слепой силы, признание ее живою; но если такое признание и обожествление существует, то это не религия, а искажение ее (Примечание 3-е); настоящее же служение слепой силе есть прямое отрицание религии, и оно выражается как в земной технологии (мануфактура), так и в адской (прикладной к военному делу, к делу истребления). Отрицание религии состоит не в истинном или добром, а в злом употреблении слепой силы, в подчинении ей под видом господства над нею, в подчинении ей и в половом подборе (в мануфактуре), и в естественном подборе (истребления разного рода). Служение Богу отцов состоит в обращении слепой, смертоносной силы путем регуляции в живоносную. Регуляцию в противоположность эксплуатации и утилизации природы, т. е. в противоположность расхищению ее блудными сынами ради жен, приводящему к истощению и смерти, регуляция ведет к восстановлению жизни. Не одно только идолопоклонство составляет искажение религии; мыслепоклонство, или идеолатрия, есть также ее искажение; философия же как произведение отделившегося от других сословия ученых есть наибольшее искажение религии.

Если религия есть культ предков, или совокупная молитва всех живущих о всех умерших, то в настоящее время нет религии, ибо при церквах нет уже кладбищ, а на кладбищах, на этих святых местах, царствует мерзость запустения. Это запустение кладбищ, казалось, и должно бы было вызвать внимание живущих в той местности, в той части города, в которой на известном кладбище погребаются умершие; живущие в этой местности должны бы были сделать его местом собрания, совещания, постоянного попечения о восстановлении его во всей целости, полноте и смысле, нарушенных забвением отцов и неравенством сынов; т. е. это значит создать на кладбище музей со школой, учение в коей было бы обязательно для всех сынов и братьев, которых отцы, матери и братья погребены на этом кладбище. И чем мы, носящие образ Бога, у Которого нет мертвых, чем мы можем уподобиться Ему, имея пред собою могилы?

Если религия есть культ мертвых, то это не значит почитание смерти, напротив, это значит объединение живущих в труде познавания слепой силы, носящей в себе голод, язвы и смерть, в труде обращения ее в живоносную. Для кладбищ, как и для музеев, недостаточно быть только хранилищем, местом хранения; и от того, что кладбища обратились в места лишь хранения, на них, на этих святых местах, и царствует мерзость запустения, т. е. наступило уже то, что должно быть после проповедания Евангелия всем народам, как признак наступления конца... На кладбищах рушатся не только гордые памятники богатых, но и могилы бедняков сравниваются с землею, уничтожаются, в чем, конечно, и выражается нынешнее отношение сынов к отцам... Кладбищенские священники и левиты ежедневно видят это разрушение и проходят мимо и были бы не в силах, конечно, противодействовать этому разрушению, если бы даже и желали, если бы даже все средства употребляли на это. Что же нужно делать? Запустение кладбищ есть естественное следствие упадка родства и превращение его в гражданство; закон предоставляет, вероятно, родственникам заботу о сохранении памятников и не вменяет в обязанность священникам и вообще кладбищенскому начальству попечение о них; кто же должен заботиться о памятниках, заниматься ими, кто должен возвратить сердца сынов отцам? Кто должен восстановить смысл памятников, утраченный благодаря неравенству, проникшему даже в царство смерти? Конечно, нужен музей и именно со школою; но археологи тоже, кажется, равнодушны к судьбе кладбищенских памятников, ибо археология, как и всякая наука, бездушна и может одушевиться только на кладбище же.

Какой же враг разрушает эти памятники? Со стороны людей здесь только равнодушие; разрушителем же является та же сила, которая носит в себе голод, язву и смерть; она производит и разрушение, гниение, тление и производит это, как слепая сила, т. е. она жизнью же наносит смерть по своей слепоте. Для спасения кладбищ нужен переворот радикальный, нужно центр тяжести общества перенести на кладбище, т. е. кладбище сделать местом собрания и безвозмездного попечения той части города или вообще местности, которая на нем хоронит своих умерших. И науке нужно будет тогда сделать выбор между выставкой и кладбищем, между комфортом и призывом всех к труду познавания слепой силы, носящей в себе голод, язвы и смерть, к труду обращения ее в живоносную. Останется ли *дом ученых* (академии, музеи) пуст, как они сами то предсказывают, или же они найдут свое сокровище на кладбище? В последнем случае, создавая музей на кладбище и переходя под защиту пятого сословия, сельского, живущего у могил отцов, наука и ученые станут руководителями в построении памятников, и в видах не сохранения только их: могилы сделаются поминальными трапезами согласно употреблению, которое делают из них темные люди, бедняки, пятое сословие, и не будут загромождаться памятниками, не будут ставиться подле этих священных столов, могил, столики, как это делается у богатых по неведению. Если истинная наука ограничит памятник крестом, поставленным пред могилою, с лицевым изображением у подножия креста погребенного с его деяниями, представленными символически, то этим она не ограничит содержания памятника, а беспредельно расширит его; в таких памятниках будет много умственной, сердечной работы. Снимки с лицевых изображений, собранные и помещенные под общий крест, обнимающий их своим подножием, т. е. Голгофою, составляют лицевой синодик, музейский иконостас, заменяющий портретную галерею; это собор всех (местных) умерших отцов, требующий собора всех живущих сынов и научающий их тому, что нужно делать; ибо музей, подражая храму, во входной части будет изображать апокалипсическую притчу (страшный суд), указывающую на будущее, на то, что бу-

дет, если не произойдет полного объединения, если знание останется безучастным к бедствиям, производящим рознь. Это вопрос о небратстве и голоде как следствии расхищения слепой силы природы. В другой же, передней части музея будет изображено не прошедшее только, как оно было (история как факт), но и будущее, т. е. то, что будет, если осуществится объединение (история как проект). Вокруг креста, осеняющего Голгофу, с отцами, ожидающими орошения животворящею кровью, как и кругом всего исторического музея, будет музей естествоведения (вышка), изучающий слепое естество для обращения его в живоносное. Таким образом, кладбищенский музей будет только совокупным памятником всем умершим с комментарием на пророчества о кончине мира, поясняющие необходимость собирания к этому памятнику всех еще живущих; он будет истинно всемирным, ибо и крест есть символ, существующий у всех народов. Перенести школы к могилам отцов, к их общему памятнику, музею — значит пересоздать школы; в этом царстве смерти и тления нет места для сознания мнимого достоинства, внушаемого нынешней школой; пред общим сходством, смертностью, и огромное несходство в уме и познании не будет казаться превосходством. Такое перенесение школ будет поворотом от города к полю, к селу, поворотом, который будет вынужден голодом, язвою и вообще смертью, если долг окажется для этого недостаточным. Под влиянием этих же бедствий кладбищенский музей будет расти, а запустением будут поражены жилища роскоши, которые будут превращаться в службы музея; кладбищенский же храм станет соборным для приходских церквей своего участка, ибо литургия и пасха настоящее значение имеют только на кладбище. Храмы вне кладбищ — это такое же выражение угодливости к желающим забыть смерть, как поздние обедни, веселый благовест коих заменил протяжный благовест ранних обеден, призывающий к поминовению умерших; самое поминовение в поздней литургии сокрыто, а между тем религия есть именно совокупная молитва всех живущих о всех умерших, являемая в слове и деле всеотеческом.

Кладбище представляет обширное поле со множеством столов-могил (престол с частицею мощей в антиминсе представляет также могилу [7]), приглашающих к трапезе объединения для совершения того дела, которое все памятники, от малых до великих, созданные самими верующими, представляют искусственно; ибо все памятники изображают тот момент, когда головы потомков Адама, выступившие из земли, ждут орошения животворящею кровью, чтобы ожить и восстать. Если же черепа внизу распятия заменить лицевыми изображениями, то, освещенные в момент попрания смертью Христа, они, лицевые изображения, представят самое воскрешение. Вне же кладбищ связь всеобщего воскрешения с воскресением Христа вовсе не заметна.

Впрочем, чтобы не преувеличить царствующего на кладбищах запустения, должно сказать, что есть могилы, на которых очевидна забота живых об умерших; на некоторых посажены цветы, на других положены венки, а есть и такие, в кресты которых врезаны фонарики с теплящимися лампадками. Что же касается заграничных кладбищ, то если бы там и вовсе не оказалось запустения, это нужно приписать (в городах по крайней мере) не чувству, не сердцам, а общей полицейской выправке, не терпящей беспорядка вообще, а главное, желанию замаскировать смерть, подбелить, подрумянить ее. Разрушение же наших кладбищ нужно приписать и бедности, и переселению родственников умерших, и другим случайным обстоятельствам. Все это, однако, не уничтожает кладбищенского вопроса; цветки, венки, фонарики не разрешают его, как не разрешает его и фарисейское отношение Запада к умершим; недостаточно и мифологического решения этого вопроса.

Поместить центр притяжения вне города — значит положить почин пере-

мещению самого города в село. Внеградское положение особенно важно для естественных музеев, для изучения слепой, смертоносной силы. Кладбищенская церковь из последней должна сделаться первою, стать соборною для приходских церквей каждой части города, каждой местности, ибо и литургия, и пасха, как это сказано, имеют смысл лишь на кладбищах. И такое положение кладбищенских церквей будет началом восстановления религии; если же при городских церквах не может быть кладбищ, то это значит, что нужно отказаться или от религии, или от городов. Такое перемещение центра находится в связи и с всеобщею воинскою повинностью, переходящею от городской к сельской, от борьбы с себе подобными к регуляции слепой, смертоносной силы. Перемещение это находится также в связи с объединением с другими народами, начиная с французов. Объединение должно начаться не со славянами, а при нынешних (1891 г.) отношениях народов с Франциею; только ни выставка, ни посещение флотов не могут считаться началом действительного объединения, началом его может быть лишь обмен произведениями ума и съезды по вопросу об изучении посредством войска действия взрывчатых веществ на атмосферические явления, а равно и всяких других способов действия на эти явления, а также учреждение постоянного института для взаимного изучения как органа непрерывного сближения. Рассчитывать же на то, что сближение совершится само собою, благодаря слепому ходу истории, было бы и безнравственно и неразумно.

Признав, что обмен произведениями ума гораздо нужнее для сближения, чем обмен произведениями рук (хотя бы и таких искусных, как французские, какими показали они себя на выставке), должно признать также, что для теснейшего соединения недостаточно и одного знания, вытекающего из умственного обмена. Для этого необходимо еще действие, и действие совокупное; но только это действие не должно быть войною, хотя бы и с ученою Германиею, представительницею бездейственного чистого знания и знания прикладного к милитаризму. Неурожай 1891 года, происшедший не от социальных причин, а от метеорических (так что он оказался менее тяжким в местах наиболее грешных в социально-историческом отношении, каковы Московская и Петербургская губернии), этот страшный метеорический погром, указывает, куда должно быть направлено совокупное действие; а увенчавшийся блестящим успехом опыт произведения искусственного дождя посредством артиллерийского огня, или вообще огненного боя, посредством взрывчатых веществ (Русск. Вед. 1891 г. № 232-й, письмо Мак-Гахан) дает новое великое назначение войску, делающее ненужным разоружение, ибо орудие истребления себе подобных превращается в орудие спасения, обращая слепую, неподобную себе силу из смертоносной в живоносную. Таким образом, обмен творениями мысли, сопровождаемый дружеским обменом изображениями самих творцов, портретами их, должен привести к непосредственному обмену мыслей, лицом к лицу, людей знания для выработки плана всеобщего объединения всех народов в деле регуляции слепой силы, в том деле, отсутствие которого и было причиной неурожая 1891 г. Объединение же всех народов сделает ненужным всякое насильственное присоединение или удерживание под властью; в этом и смысл девиза, начертанного на московском Румянцевском музее: "non solum armis" [8]. В этом деле необходим не только ум, но и чувство, а потому ученое сословие станет органом не мысли только, но и чувства, т. е. не будет уже сословием, для которого чужды общие людские страдания.

Ничто не свидетельствует так о равнодушии мыслящего, или ученого, сословия ко всеобщим бедствиям, как вопрос о неурожаях. С самого изобретения пороха стало известно или было замечено, что все большие битвы сопровождались ливнями; и не с 1891 года только известны неурожаи от бездождия, а ме-

жду тем нужно было полтысячи лет, чтобы был произведен сколько-нибудь серьезный опыт с порохом в видах вызывания дождя; до такой степени ученые равнодушны к голодающему люду!.. Ученые обожали даже ту слепую силу, которая носит в себе голод, язву и смерть, т. е. природу. И разве это благое просвещение — такое обожание слепой силы?.. А между тем динамиты, мелиниты, робуриты и т. д., задуманные учеными для взаимного истребления, могут быть обращены на спасение от голода и избавление от войны; и только это и есть то просвещение, которое *благо*, просвещение же, задуманное на пагубу, благим названо быть не может.

Пока история ограничивалась берегами морей и океанов, т. е. пространствами, подверженными влиянию их (к коим небо, можно сказать, благосклонно, не посылая им ни сильного зноя, ни чрезвычайного холода, ни ливней, ни засух), до тех пор труд человеческий был обращен исключительно к земле, а не к небу, и притом к отдельным частям земли, а не к земле как к целому, и тогда господствовала рознь, ибо единство может быть найдено только в небе, в солнечной силе, действующей в метеорических процессах, *в регуляции этою силою*. Когда же континентальные страны, освободясь от влияния океанических, станут самостоятельными деятелями, осмелятся быть ими, т. е. выступят на историческое поприще, тогда эти континентальные страны, на кои небо посылает то сильную жару, то чрезмерную стужу, то ливни, то засухи, поймут необходимость метеорической регуляции и найдут в ней единство, дело, *общее дело*. Когда же к неблагоприятному влиянию климата присоединится истощение земли, тогда обратят внимание, поймут значение земли как небесного тела и значение небесных тел как земных сил; поймут, откуда истощенная земля может и должна почерпать силу; поймут, что земля, отделенная от других небесных тел, может носить только смертных и потому необходимо должна быть кладбищем, должна все более и более делаться им. Поймут тогда и то, должно ли знание земли как небесного тела и небесных тел как земель оставаться праздным знанием. В океанических странах забывается о земле как кладбище отцов, или же сокрушение о смерти отцов превращается в патриотизм, в гордость; забывается и о собственной смертности; братство разрушается, а комфорт становится целью жизни. Океанические страны, как блудные сыны, ценят разъединение, считая его освобождением, а преобладание заменяет для них объединение. Смотреть на землю как на жилище, а не как на кладбище — значит прилепиться к жене и забыть отцов, а всю землю обратить в комфортабельное обиталище (гнездо), т. е. это значит смотреть на нее как на земное, а не как на небесное тело, хотя и отделенное еще от других, подобных ему земных и в то же время небесных тел, но лишенных разумных обитателей. Смотреть же на землю как на кладбище — значит обратить силы, получаемые землею от небесных тел, на возвращение жизни отцам, на обращение небесных тел в жилища и на объединение небесных пространств.

Пока у наиболее континентальной страны западная (Петербург — Одесса) и восточная (Николаевск — Владивосток) окраины, крайний северо-западный пункт, у незамерзающего залива Рыбачьего полуострова (Примечание 4-е), и крайний юго-восточный пункт, на Великом океане, будут находиться не в прямом, а в таком окольном сообщении, как нынешнее кругосветное, до тех пор океаническая часть мира будет иметь решительное преобладание над континентальною. Но как только эти окраины соединятся прямою, сухопутною, железною дорогою, перевес перейдет к континентальной стороне; и этот перевес, вопреки таких названий, как Влади-Восток, Влади-Кавказ и пр., будет не властью над другими народами, а объединением всех их, ибо центры, Константинополь и Памир, лежат не в континентальной стране, а между нею и океаниче-

ской полосой. При этом, быть может, откроется возможность действия на землю как на нечто целое: трансконтинентальная дорога вызовет необходимость трансокеанического телеграфа чрез Великий океан, и тогда этот последний замкнет уже существующий трансконтинентальный телеграф и образует с ним первое электрическое кольцо кругом земного шара. Будет ли это кольцо электризоваться действием магнетизма земного шара? А ряд таких колец в виде спирали не окажет ли какого действия на землю, как на естественный магнит? Не будут ли эти кольца оказывать действие на грозовое, или облачное, кольцо (пояс тишины и гроз) как на метеорический экватор; нельзя ли будет посредством них управлять перемещениями этого пояса? Или же не станет ли в основу метеорического аппарата (обнимающего всю землю для регуляции метеорическим процессом земной планеты) кругоземная проволока, поддерживаемая аэростатами с громоотводами в грозовом экваторе?.. И наконец, возможна ли будет война, когда урожай в каждой стране будет зависеть от действия аппарата, обнимающего всю землю и управляемого всеми?.. Эти и подобные им частные вопросы входят в общий о действии объединяющегося в этом деле рода человеческого на всю землю как целое. Полагаем, что употребление кругосветных телеграфов с этой целью — если только это возможно — несомненно и бесконечно важнее, чем передача торговых телеграмм...

Кругосветные сообщения, сухопутные и океанические, паровозные, пароходные и другие, требуют силы, для добывания которой недостаточно запасов солнечной теплоты, скопленных земною планетою в прежние времена в виде каменного угля, торфа и т. п., недостаточно одной земной силы; для поддержания единства, общения между обитателями земли нужно обратиться к непосредственному источнику, производящему ныне бури, ураганы и т. п. Объединенный на всей земле человеческий род станет сознанием земной планеты, сознанием ее отношений к другим небесным мирам.

Расхищение лесов грозит также и Америке, подобно России, засухами и ливнями, т. е. тем самым, чем Австралия уже страдает по природе своей страны и чем объясняется чрезвычайное колебание в вывозе хлеба из этой части света. Китаю Тибет грозит наводнениями, а степь — засухами; Южная Африка страдает от излишней влаги, а Западная — от безводия. Все это требует, или, вернее, вопиет о регуляции, и, по-видимому, приходит время, когда сами обстоятельства вынудят, наконец, континент выступить на историческое поприще и внести в общую жизнь и свое; а своим для континента может быть только регуляция.

2. а) Испытание вер должно привести к культу предков, а военно-обязательное государство должно стать регуляциею, управлением слепою, смертоносною силою, которая умертвила наших отцов, предков и, таким образом, обращение умерщвляющей силы в живоносную будет означать возвращение жизни отцам.

Настоящий отдел вопроса о братстве может быть назван продолжением или возобновлением стародавнего испытания вер, начатого еще до Владимира Святого и вызываемого самим положением нашим между Западом и Востоком, постоянными столкновениями нашими с новоязычеством (Западом) и с новоиудейством (магометанским Востоком), а иногда и торжеством того и другого над нами; так что отказаться от этого испытания, не думать о нем, мы не можем, если бы даже внутри России, в самой глуши, во всяком месте встречаем немца-барина и князя или купца татарина, а между собою чувствуем повсюду рознь. Возобновление испытания вер, которое есть вместе и воспитание, может быть лишь попыткою окончить, наконец, это испытание, чтобы приступить к делу. Московская Русь не испытывала чужих вер, потому что ее

собственная вера, неотделимая от жизни, подверглась испытанию и выдержала его. Создав Лавру во имя Троицы, которая способствовала и собственному объединению, и освобождению от татар, а также отражению и Запада, Московская Русь, быть может, и не думала, а только чувством постигала, что в *Троице неслиянной* заключается обличение ислама, а в *Троице нераздельной* — обличение Запада и его розни. Московское государство, это обязательно-сторожевое государство, строго державшееся душеприказчества и слабо исполнявшее долг восприемничества, долг просвещения, без исполнения которого, однако, и само душеприказчество, в смысле даже сохранения лишь памяти о предках, оказывается бесплодным. Петербургское государство, хотя и продолжавшее сторожевую службу, но равнодушное к душеприказчеству, разрушившее обязательность сторожевой службы (вольности дворянства), признало, однако, долг восприемничества [9], т. е. просвещения, но такого, которое разрушило почтение к отцам, вытеснило память о предках и исключило душеприказчество... Между Петербургом и Москвой такое же противоречие, какое между светским и духовным, между знанием и верою. С.-Петербург — западник, или новоязычник, протестантский или католический союзник ислама, т. е. приверженец ново- и староиудейства, а в настоящее время главным образом необуддист. Петербург в материальном смысле есть крепость, защищающая нас от Запада, а в духовном — он крепость, господствующая над нашими душами, подавляющая их вместо испытания (т. е. воспитания).

б) Говоря об испытании вер, мы принимаем слово «*вера*» не в новом, нынешнем, учено-сословном смысле, т. е. не в смысле каких-либо представлений о Боге, мире и человеке, причем принятие новой веры означало бы перемену лишь в мыслях, усвоение лишь новой мысли. Слово «*вера*» принимается здесь в смысле старом, народном, ибо русский, как и всякий, вероятно, народ, как и сам Владимир, искали и ищут не знания или догмата, а дела, которое без обязательства, без обещания исполнить его не могло быть и принято. Таков и есть смысл и значение слова «*вера*»; «*вера*» в старину значило *клятвенное обещание*. Символ веры, в его самом кратком виде, есть последнее слово Христа на земле, т. е. завещание; символ веры есть завет второго Адама, подтверждающий завет первого, сохранявшийся в виде культа предков. В крещении заключается отречение от старых дел, или ересей, и исповедание символа веры, в котором дается под видом веры в Триединого Бога обет исполнить общее изначальное дело, а миропомазание [10] есть посвящение в самое дело, т. е. сошествие Св. Духа, или откровение сынам об их отношении к отцам. В настоящем отделе записки по вопросу о братстве и заключается (под видом испытания двух крайностей, новоязыческой западной розни и новоиудейского магометанского насилия, гнета, господства) отречение от всех ересей, считающих себя особыми религиями и которые все умещаются между этими двумя крайностями, кроме, впрочем, буддизма, который вовсе не вера, не дело, а лишь сомнение (философия) во всех и во всем, бездействие, отречение, отчуждение от всех и от всего, от Бога, от людей, от природы, от самого себя — словом, полное уничтожение. Обе вышеуказанные крайности, иудейство и язычество, как уклонение от царственного пути, в конце концов сходятся и одинаково разрешаются в бездейственный, невозможный по цели своей буддизм, или в буддийский абсурд, с которым одним, может быть, мы будем иметь, наконец, дело, т. е. с буддизмом индокитайским, тибетским, поддерживаемым Западом Европы и Америкою. Пренебрегать буддизмом, конечно, нельзя, ибо безумие есть также сила, и борьба с ним может быть не полемикою только, но и войною.

Что же касается новобуддизма, то это учение есть еще менее религия и еще более философия; оно думает объединить людей, не обращая внимания на такие

пустяки, как различие расы, вероисповедания (т. е. даже без положительного единомыслия), пола, цвета и образа жизни; словом, это одна из попыток устроить братство, не обращая внимания на причины розни, т. е. на коренные причины небратства... «Буддист,— говорит Бюрнуф,— не молится Будде; он размышляет над могилою учителя и кладет цветок перед его изображением...»[11] Вот чем разрешается это размышление, вот плод глубоких дум буддизма...

Христианство занимает центр между вышеозначенными крайностями, точно так же как православие, которое есть печалование, или сокрушение, о протестантской розни и католическом иге, занимает центр самого христианства, и притом центр не покоя, а деятельности, ибо сокрушение есть не равнодушие, или индифферентизм, не терпимость, или толерантизм, узаконение розни, но и не революционный фанатизм, а приглашение к делу, устраняющему самые поводы ко вражде, к восстанию, к гнету. Печалование, хотя оно и мировая скорбь, но скорбь не буддийская, жаждущая уничтожения, а христианская, требующая восстановления уничтоженного.

в) К настоящему параграфу можно бы было поставить эпиграфом: «Скажи мне, кто твой Бог, и я скажу тебе, кто ты таков»; и, наоборот, если известно, кто ты таков, то можно сказать и кто твой бог. Но это критерий лишь знания, а не дела Божия; нам же важно и необходимо знать не только, кто *твой* бог и кто *ты* таков, а главным образом кто наш *общий* Бог и чем *мы* должны быть по его образцу *в своей совокупности.* Если же твоим богом будет Аллах, которому чуждо все человеческое, даже самое лучшее человеческое, или же Юпитер, которому не чуждо ничто человеческое, даже самое худшее (зверское, скотское), то ты не будешь поклонником Того, в Коем соединяется божеское и человеческое, для Коего нет ни эллина, ни новоэллина, ни иудея, ни новоиудея, Которому нельзя служить, находясь в розни, в одиночку, а можно служить только в совокупности и согласии. Понятием, представлением божества определяется не столько то, что есть человек, сколько то, чем он должен быть или должен сделаться, и не в отдельности каждый, а все в совокупности, если, конечно, понятие о Боге есть истинное, всеобъемлющее. Если же признать, что Бога нет, если отвергнуть бытие Его, то последнею целию будет уничтожение, буддизм. Познать Бога, не отделяя знания от действия и действия от знания, есть первое правило при испытании вер. Не отделять же знания от действия — значит только не разрушать первобытной детской цельности человеческой природы. Ученое сословие представляет в себе отделение знания от действия, а потому знание ученого сословия не целая, не полная мудрость; ученость есть знание, а не мудрость.

Второе правило, подобное первому (не отделять знания от действия), требует не ограничивать знания только самим собою, в смысле лица, сословия, народа. Этим правилом отвергается гордость, выделение, превозношение, самолюбие и себялюбие, эгоизм и альтруизм (Примечание 5-е).

Чтобы достигнуть источника этих правил, понять происхождение их, нужно взять людей в их первоначальном состоянии, в том, когда разъединяющие причины не оказали еще на людей своего действия. Если же при бездействии еще разъединяющих причин будет действовать та сила, которая наносит утраты, лишает сынов и дочерей их отцов и матерей, то кто будет богом этих сынов и дочерей, как не такое существо, которое дает жизнь существам, равным себе по могуществу, ведению и чувству, и в коем нет ни разъединения, ни смерти? Такое существо есть высшее выражение родственности, и поэтому только родственность во всей ее силе и полноте может быть критерием при испытании вер. Всякое учение, не требующее полного восстановления родства, есть ложь.

Мы и теперь не можем принять, как и отцы наши не приняли, ни новоиудейского ислама, ни новоязыческого Запада. Если мы возьмем человечество в том состоянии, когда на него действует одна объединяющая сила (смертоносная) и не действуют еще разъединяющие причины, то найдем в нем чистейшее детское чувство, из коего и вытекают вышеозначенные два правила (не отделять знания от действия и не ограничивать знания), ибо не отделять знания от действия указывает лишь на искренность чувства и на его силу; знание же при этом, т. е. когда не будет поводов к разделению, не только не будет ограничиваться знанием лишь себя одного, но даже и многих только; смерть же тем более будет вынуждать к соединению. В детском чувстве, в чувстве всеобщего родства, заключается критерий и исходный пункт дальнейшего совершенствования (т. е. достижения совершеннолетия), уклонение от коего составляет падение, создает блудных сынов, делает невозможным достижение совершеннолетия, обращает к *ребячеству*, которое нужно различать от *детства*. Когда мы были малы, все люди были для нас братьями и сестрами наших отцов и матерей (дяди и тетки); так и говорили нам наши родители, вынужденные применяться к детскому пониманию, вовсе не подозревая при этом, что вынужденное приспособление возвращает и их самих к первоначальной истине и благу. А если для дитяти (отрока) все люди братья и сестры его отца и матери, то что же такое он сам, этот ребенок, как не сын человеческий. Из этого становится понятным, почему родственность есть критерий общего дела (братского, сыновнего, отеческого — братство сынов в деле воскрешения отцов и братство отцов в деле воспитания сынов); из этого становится понятным, почему Евангелие делает детское чувство условием вступления в Царство Божие. Ибо что такое христианство? Евангелие Царствия Божия, всеобщего спасения, которое, по евангельскому учению, и нужно искать прежде всего. Кому же принадлежит Царство Божие? Детям и тем, которые, достигши совершеннолетия, сохранили детское чувство. Возрождение (родиться свыше в разговоре с Никодимом [12]) есть также возвращение к детскому чувству. По второму Евангелию ученики, затеяв спор о первенстве, сами сознают, хотя и смутно, может быть, что спор этот есть нарушение чистоты и святости Царствия Божия; стыдясь сознаться перед Учителем, что вели такой спор, они тем самым свидетельствуют, что детское чувство в них еще не иссякло [13]. Дитя, не только не понимающее еще ни рангов, ни чинов, ни всех отличий, установившихся вне Царствия Божия, разрушивших родство, возникших на его развалинах, но и сознающее свое родство со всеми без различия положений или не знающее ничего, вне родства заключающегося, и потому готовое на услуги всем без соображения польз, выгод, без всякого лицеприятия, дитя, обладающее такими свойствами, уясняет ученикам, почему Царство Божие принадлежит детям и в чем они, взрослые, должны уподобиться детям, чтобы сделаться членами этого царства; уподобиться же детям — значит сделаться сыном человеческим или вновь родиться им.

Если бы под изображением Рождества Христова или под изображением Матери, носящей на руках сына человеческого, поместить надпись «Аще не будете, как дети, не внидите в царство Божие», то этим словом Евангелия не раскрывался ли бы глубочайший смысл пришествия Сына Божия на землю к людям, в непрерывном споре и борьбе за первенство или за существование находящимся, к людям, как высокостоящим в царстве земном, каковы мудрецы, цари (волхвы), так и к людям, стоящим на самой низкой ступени общества, каковы пастыри, ибо тем образцом, на который Христос указывал ученикам впоследствии, Он и Сам был в высшей степени; в зрелом же возрасте Он проповедовал то, чем был и в детстве. Самые ангелы, как принадлежность картины Рождества Христова, служат образцами достигших совершеннолетия

и не утративших детской чистоты; они те же мудрецы и пастыри, только в идеальной их форме, в идеальном виде; поклонение пастырей и царей-мудрецов указывает, что они поняли, в чем состоит нравственный образец и критерий, а потому и представлены наверху преображенными (ангелами).

Вся нравственность первых трех Евангелий заключается в том, чтобы обратиться в дитя, родиться сыном человеческим, совершенно не ведающим земных отличий и, напротив, глубоко сознающим внутреннее родство, желающим служить, а не господствовать. Ребенок, свободный от борьбы за существование, не вынуждаемый еще употреблять свои силы на приобретение средств жизни, может бескорыстно расходовать их на услуги всем, не признавая в этих услугах рабства или чего-либо унизительного, как не видел унижения и сам Христос, омывая ноги ученикам, спорившим о первенстве.

Указанием на дитя как на образец карается прежде всего гордость, порок, которого нет у детей, порок, столь трудно искоренимый у взрослых, и особенно у ученого сословия; и карается этот порок, можно сказать, истинно божественным способом, превращением мнимого достоинства в великое действительное. Гордость растет вместе с ростом отвлеченности, с самим отрицанием; буддист, признавший мир своим представлением (миражем, недействительностью), есть самое гордое ничтожество. Христианство есть сознание этой гордости и отрицание ее, а вместе и возвращение трудом *действительности.*

Таким образом, дитя как критерий есть отрицание неродственности, рангов, чинов, всего юридического и экономического и утверждение всеобщей родственности, и притом не на словах или в мысли только, а на деле (бескорыстная услужливость). Родственность есть и пробный камень, и компас в общем деле, в общем ходе... (Примечание 6-е).

В детском чувстве всеобщего братства скрывалось, заключалось то, что каждый человек есть сын, внук, правнук, праправнук... потомок отца, дедов, прадедов, предков, общего, наконец, праотца, следовательно, в этом чувстве заключалось не только теснейшее соединение настоящего, живущего (сынов), но такое же или даже еще и большее соединение настоящего с прошедшим (отцами), в противоположность учениям древних и новых философов, ошибка которых и состоит именно в разрыве настоящего с прошедшим.

В отношении сына к отцу, внука к деду и вообще потомка к предку заключается не одно только знание, но и чувство, которое не может ограничиться представлением, мыслью, а требует видения, личного отношения, требует быть лицом к лицу; потому-то в родственности, как критерии, и заключается требование воскрешения. Требование видимости не ограничивается внешностью, ибо в понятие родственности входит необходимо искренность и откровенность, и потому во внешности выражается вся глубина внутренности, лицезрение делается душезрением. Основное свойство родственности есть любовь, а с нею и истинное знание; в отношениях раба и господина, в отношениях граждан между собою существует скрытность и неискренность, следовательно, нет истинного знания, нет и любви сыновней и братской. Гражданственность, цивилизация не удовлетворяют требованию критерия; родовой быт, в коем живут первобытные народы, следы которого видны и у нас до сих пор, несмотря на внешнее сходство с родственностью, также не удовлетворяет требованиям христианского критерия и даже прямо противоречит ему. Нужно продолжительное воспитание для того, чтобы общеупотребительное «братцы» стало из слова делом; для этого нужно внешнее и внутреннее объединение.

Итак, детский возраст определяется *внешне* — действием объединяющих и бездействием разъединяющих причин, а *внутренно* — сознанием родства и чувством смертности. Критерий христианства берется из начала, из корня, из

основы; тогда как критерий нынешнего, новоязыческого, века требует жизни, согласной не с беспорочною природою, т. е. не с природою в ее начале, в ее основе, а с природою вообще, и обещает за это счастье личное, не исключающее, однако, смерти (будете счастливы, но смертию умрете); христианство же обещает не отдельное, личное, а общее счастие, т. е. Царство Божие. Христианство, признавая зло в мире, отрицает или не допускает его в основе, в начале, в противоположность и оптимистам, и пессимистам, из которых первые, ограничивая добро, совсем не хотят видеть зла в природе, не видят его даже в болезни и в смерти; вторые же видят зло в самом начале, в самой основе, и для них остается одно — уничтожение; тогда как христианство видит Бога в начале и Царство Божие, т. е. всеобщее блаженство, в конце. Детство христианства, первые века его, как, вероятно, и детство человечества, отличалось ожиданием конца мира и чувством родства (Примечание 7-е).

Чист человек и мир только в его источнике, в его детстве: детство и есть возвращение к началу. Сыновняя и дочерняя любовь, любовь братская, позднее превращается в половую любовь; и только тогда, когда половая любовь заменится воскрешением, когда восстановление старого заменит рождение нового, только тогда не будет возвращения к детству, потому что тогда весь мир будет чист. Нынешнее наше тело есть произведение наших пороков, личных и родовых, а мир есть произведение слепой, бесчувственной силы, носящей в себе голод, язвы и смерть; поэтому соображать свои действия с устройством своего тела (следовать природе, как то учила старая и учит новая языческая мудрость (Примечание 8-е)), требовать подчинения слепой силе природы и делать свое тело критерием нравственности — значит отрицать нравственность. Как соображать свое поведение с устройством своего тела, когда это тело само есть результат поведения, т. е. порочного поведения? Принимать за норму дитя, т. е. существо, в котором не появилось еще ни вражды, ни похоти, а господствует привязанность, и наибольшая к родителям,— это значит принять за норму момент беспорочности; детство — момент отсутствия зверства и скотства у малюток даже хищных животных, ибо и плотоядные рождаются млекопитающимися. Таким образом, языческая мудрость учит следовать природе, а христианская — беспорочной природе (дитя), и в этом последнем выражается — отрицательно — отсутствие порока, а положительно — исключительное господство родства. Сообразжаться с устройством нашего организма, который есть бессознательное произведение наших пороков, не может быть принято за правило нашего поведения; *наше тело должно быть нашим делом*, но не эгоистическим самоустроением, а делом, через возвращение жизни отцам устрояемым. В правиле «*следуй природе*» заключается требование подчинения разумного существа слепой силе. Следовать природе — значит участвовать в борьбе половой, естественной, т. е. бороться за самок, и вести борьбу за существование, и признать все последствия такой борьбы, т. е. старость и смерть, это значит поклониться и служить слепой силе. Старость же есть падение, и старость христианства наступит, если проповедь Евангелия не приведет человечества к объединению в общем деле; старость человечества — вырождение, старость мира — конец его.

г) *О критерии в связи с призывом князей.* Призванные народом, в родовом быту живущим, для его обороны от внешних врагов и для умиротворения внутри, между родами, князья русского народа, приняв крещение, стали восприемниками народа от *общей* купели, ибо крещение целых народов совершается на том же основании, на каком крестят детей. Став восприемниками, князья вместе со всеми, с кем делили власть, приняли обет воспитать народ и, не выделяя никого из общего обязательного образования, *дать совокупности всего народа*

подобие Триединого Существа, заменить гражданское умиротворение миром, на взаимном знании держащимся, переводя в то же время народ от обороны или борьбы с подобными себе народами (с кочевниками, с магометанством, поддерживаемым Западом) не к защите лишь от слепой смертоносной силы природы, но и к обращению ее в силу живоносную. Так нужно понять задачу власти вместе с ее органами, которые все носят в себе воспитательную функцию; так нужно будет понять задачу *власти, ставшей в крестного отца-место всех живущих и душеприказчика всех прошедших поколений.* Пока обет восприемничества не исполнен, русские могли и могут быть христианами только в отдельности, насколько это возможно, а не в совокупности. Не все ли равно, кто были эти призванные князья; были ли они из своих или же иноземцы, но, сделавшись восприемниками и душеприказчиками, перестали быть чуждыми? Должно заметить, однако, что испытание вер потому и стало мифом, что мы сами стали неспособны к испытанию, а призыв варягов потому и истина, что мы давно утратили самостоятельность и, не имея собственного критерия, все идущее с Запада принимаем без всякого исследования, без всякой проверки, а если и отвергаем какое-либо западное учение, то во имя лишь другого западного же учения и даже способами, принятыми на Западе. Оттого-то мы и верим в призыв чужеземных князей, что одержимы чужебесием. Если Иоанн Грозный производил себя от Прусса [14], если не было рода боярского, который не производил бы себя от иноземцев, что же удивительного, если и первые князья наши производятся от варягов?

Испытание вер при Владимире не было делом отдельных лиц, каким оно было до него, а делом общим князя и народа в лице старцев киевских, принявших во внимание и первые испытания отдельных лиц (св. Ольга). Это испытание не ограничилось одним обсуждением в Киеве; решение дела последовало только после поверки на месте чрез людей, заслуживших общее доверие князя и народа. Действительность такого испытания вер, или исследования, может быть подвергнута сомнению; оно и подвергалось ему, но не может быть сомнения в том, что общее испытание целым миром считалось на Руси вернейшим способом при выборе вер. В этом мифе заключается, во всяком случае, требование всеобщего познания или участия всех в знании, как в восприемничестве заключается требование всеобщего обязательного воспитания. Можно отвергать и приход миссионеров к Владимиру как единичный факт, но нельзя отвергать этого прихода как явления многократного, как выражения постоянного притязания со стороны Запада и ислама на господство над нами, нельзя отвергать существования у нас миссионеров католицизма. Самое же испытание вер стало возможным благодаря лишь самостоятельности, которую приобрела Русская земля, объединившись под властью князей, призванных для прекращения внутренних распрей и для обороны от новоиудейского ислама с кочевниками, поддерживаемыми Западом. Благодаря лишь этой самостоятельности мы могли свободно после тщательного испытания сделать выбор. Владимир, принимая крещение и становясь восприемником народа, хорошо понимал, что с христианством несовместимы ни рабство, ни казни, ни даже война; но он понял также, что устранить все это (это проявление небратства) мгновенно, без устранения причин, нельзя. Потому-то на наше принятие христианства, на наше крещение, и нужно смотреть как на крещение детей, для которых оглашение, или воспитание, начинается после крещения, а не прежде его; воспитание же состоит в устранении розни и господства, т. е. в объединении живущих для совершения христианского дела, воскрешения умерших. Для Владимира, который не хотел казнить даже разбойников, вопрос о небратстве, очевидно, был коренным и существенным вопросом христианства. Думал ли он, устрояя первую

сторожевую линию, об умиротворении степи или нет, тем не менее это умиротворение было следствием устроения сторожевых линий. Очень может быть, что вопрос о примирении противоречия между гражданским и военным, с одной стороны, и христианским — с другой, не был вполне им сознан, потому что только самый ход дела мог выяснить этот вопрос и указать путь к его решению, тем не менее во Владимире нужно видеть исходный пункт этого вопроса.

Итак, испытание вер нельзя отделять от призыва внешней, светской власти, ибо без объединения, как следствия призыва, и свободный выбор, выбор, как следствие испытания вер, был бы невозможен. Без призыва князей, без объединения для обороны мы вынуждены были бы принять одну из вер, для которых победить и убедить — одно и то же; благодаря же оборонительному объединению мы выбрали веру народа не сильного в военном отношении и поэтому должны были выдержать сильнейшее испытание со стороны ислама и католицизма, со стороны Востока и Запада; мы чужие Востоку, не свои и Западу. Кроме того, без этой внешней, объединяющей силы вера осталась бы духовною, внутреннею, не имела бы средства, орудия для внешнего выражения, или проявления; но и внешняя, светская власть без принятия христианства осталась бы военною, гражданскою, не перешла бы от борьбы с себе подобными к борьбе со слепою смертоносною силою природы, не стала бы восприемником и душеприказчиком и, наконец, не было бы ручательства за то, что дело искупления, воскрешения, станет делом не одного, а многих поколений.

Новое испытание вер должно бы было произойти вследствие столкновения с исламом самого народа, призванного под видом воинской повинности к решению «Восточного вопроса», имеющего всемирное значение. Если результатом нашей борьбы для освобожденных нами народов была лишь перемена одного ига на другое, ига ислама на иго Запада, то это лишь потому, что мы и сами находимся под умственным и нравственным игом того же Запада, почему и освобождаемые нами народы не могут не разделить с нами общего ига. Но освобожденные нами народы не только подпали под умственное, нравственное и экономическое иго Запада, они, усвоив новоязыческие воззрения его, поставили высшим благом, последнею целью, жизнь для себя, для настоящего, для комфорта, превзошли на этом пути даже свои образцы и уже вызвали предсказание западного экономиста, что их ожидает участь Египта, Турции и т. п. стран, не умевших пользоваться свободой. И хотя, вполне отдаваясь Западу, освобожденные нами народы усиливают наших врагов и сами становятся нам враждебны, мы не можем за это сетовать ни на кого, кроме себя, потому что сами до сих пор, хотя и не находимся в политической зависимости от Запада, еще не осмеливаемся, однако, освободиться от умственного, нравственного, отчасти и экономического его ига, не осмеливаемся приложить к его воззрениям того критерия, который в самих себе носим и который, как мы думаем, согласен с евангельским критерием.

1. Находясь чуть не тысячу лет, почти с самого возникновения России, в постоянной борьбе с исламом (Примечание 9-е) (наши походы против магометан мы не называли крестовыми, в искупительную заслугу пред Богом себе их не вменяли, из войны не творили себе идола), мы, по-видимому, не составили еще и до сих пор никакого себе понятия о враждебном нам начале, с которым ведем такую упорную борьбу. Точно так же как не составили себе понятия и о том принципе, во имя коего пролили столько своей крови от первого столкновения (быть может, с камскими еще болгарами при Владимире) и до страшного Шипкинского побоища. В каждой битве слышим мы возглас «*аллах*» и не полюбопытствовали до сих пор проникнуть в смысл этого слова, которое возбу-

ждает в наших противниках такую ярость, что они подвергают истязаниям даже пленных.

2. Что же такое этот «*аллах*», т. е. Бог (Примечание 10-е), по представлению наших противников, который требует себе такого странного служения? Бог, говорит нам ислам, не имеет ни сына, ни товарища, ни равного себе, он весь «из одного металла, выкованного молотом» [15] (Примечание 11-е). Для нас же, воспитанных в родовом быту, которому мы не совсем еще изменили, Бог, не имеющий сына, кажется (т. е. должен бы казаться, если бы родовое чувство не было нами утрачено) (Примечание 12-е) не имеющим любви, т. е. не всеблагим, потому что не имеет предмета, достойного ее, кроме самого себя,— *одного только себя* (не для оправдания же нашего самолюбия и себялюбия, солипсизма, проповедуют нам единого Бога) (Примечание 13-е). Бог, не имеющий равного, кажется нам не настолько могущественным, чтобы проявиться в равном себе, достойном любви существе, т. е. не всемогущим, потому что создание ограниченных существ не может быть выражением всемогущества. Вместо того чтобы во взаимной вражде и розни и особенно в выделении знания и действия в особые сословия видеть причину нашей ограниченности, мы Богу приписываем мысль создать ограниченные существа и навсегда оставить их в этом состоянии. Но для создания ограниченных существ не нужно ни всемогущества, ни всеведения, и даже нужно не иметь любви. Не можем мы представить себе такого Бога и сознающим себя во всей полноте, т. е. всеведущим, если ведение не отделять от чувства, так как в отделении знания от любви не может быть совершенства; напротив, знание без любви есть свойство злого духа, которому и уподобится наконец ученое сословие, если не поставит себе целью объединение всех сынов, т. е. братство во всеотеческом деле. Словом, без Сына мы не можем представить себе в Боге ни любви, ни ведения, ни могущества, ни жизни; с Сыном же, Который есть также любовь, и разум, и сила, и жизнь, мы (т. е. сыны человеческие) легко поймем, почему эта жизнь Отца неиссякаема, т. е. почему эта жизнь бессмертна и вечна. Существо, никем вполне не понятое, никем, следовательно, не любимое, не может быть всеблаженным. В чувстве, которое отвергает, не может примириться с магометанским представлением Бога, слышится голос общего всем людям (не исключая и магометан, конечно) праотца; ибо человек, в коем впервые блеснула искра родственной, сыновней любви (а такой только и мог быть нашим праотцем, положить начало общежитию), не мог бы понять одинокого владыку, создавшего себе рабов, а не сынов; и притом (что особенно ужасно) отношение магометанского Бога к людям, как к рабам, не временно только; это удаление есть вечная опала. Магометанский Бог — это Бог, чуждый человеку, не сострадавший ему, не вселявшийся в лице сына в плоть человека, не испытавший ни его горестей, ни его нужд. В таком состоянии Магомет видит даже унижение божества и, чтобы спасти Христа от унижения, говорит, что Иисус был восхищен на небо, а пострадал и был распят изменивший Иисусу Иуда, которому был придан только вид Иисуса. Отсюда и заповедь, идущая будто бы от Бога, которая повелевает не щадить крови единокровных, только бы принудить всех поклоняться Ему.

Признавая безусловное несходство и бесконечное расстояние между Аллахом и человеком, ислам, сам того не сознавая, не присваивает и Аллаху совершенства, т. е. ни благости, ни всемогущества, ибо не только созданные им существа способны лишь к размножению и к истреблению, но и воссозданные, или воскрешенные, отличаются лишь необузданною чувственностью. По исламу, и творение и воскрешение безусловно трансцендентны, т. е. составляют исключительно дело Аллаха, а не человека; и этим ислам унижает человека до зверя, до скота, творческую же силу Аллаха ограничивает созданием этих зве-

рообразных и скотоподобных существ. Еврейская религия не делает целью размножение рода, ибо решение Элоима, выраженное в словах «*сотворим по образу и подобию Нашему для обладания... всею землею*»[16], заставляет предполагать, что размноженному человеческому роду дается одно общее дело, в коем он и объединяется. Если в «сотворим» заключается указание на Троицу, то образцом для нас, сотворенных, служило Триединое Существо, а потому образ Божий относится к людям не в отдельности к каждому, а к людям, взятым в их совокупности. Прародители человеческого рода, созданные по образу и подобию Божию, до своего изгнания из рая, т. е. в райском своем состоянии, могли быть подобными Сыну и Духу Святому, не имея другого Отца, кроме Бога Триединого, к Которому они могли обращаться, как Авраам к трем странникам, т. е. в единственном числе.

Учение об обладании всею землею было усвоено не еврейством, а христианством, ибо воскрешением Лазаря и воскресением Христа, по учению христианскому, положено начало дела, которое завершится всеобщим воскрешением, если вестники *Воскресения* успеют объединить весь мир в *деле воскрешения*, т. е. если противник воскресителя, Христа, Антихрист, не произведет разрыва. Противник же этот — буддизм, в коем сосредоточиваются, соединяются, дарвинизм и спиритизм, агностицизм, как продукт позитивизма, пессимизм Шопенгауэра, Гартмана и других, т. е. буддизм западный и восточный. В случае успеха этого антихриста и по христианскому учению останется место только трансцендентному воскрешению, как наказанию для всего вообще рода, а для виновников разрыва в особенности.

Ко всему сказанному об исламе нужно прибавить, что ислам, как иудейство и язычество, есть религия кровавых жертв (Коран XXII, 34). Впрочем, и христианство, отвергая кровавые жертвы в храме, допускает их в жизни; но, чтобы не впасть при этом в противоречие, христианство должно признать их лишь временною необходимостью, вынуждаемою осадным, можно сказать, положением человека на земле. Допущение, однако, христианством кровавых жертв в жизни, даже и под условием их временности, тогда только не будет лицемерием, когда вся жизнь будет действием, направленным к выходу из такого положения, которое делает необходимым такие жертвы. Требование же всеобщего отречения от животной пищи в настоящее уже время, если и было бы выражением большой жалости к животным, в отношении человека было бы безжалостным; такое требование есть буддизм: Будда, принимавший тело крысы и свиньи, не потому ли и стал в последнем своем воплощении представителем бессловесных?

3. Сыновняя любовь есть необходимое условие осуществления единства. Без Сына невозможно ни единство Бога, ни братство человечества. Первые три Евангелия заключают в себе проповедь Сына человеческого о Боге отцов, о Боге не мертвых, а живых, Который и ставится образцом человечеству. Евангелие Иоанна есть проповедь Сына Божия о Боге-Отце, или о Небесном Отце. Это Евангелие есть выражение безграничной любви Сына к Отцу, любви до глубочайшего уподобления (единосущия, но не слияния) себя Отцу. А подобие Сына Отцу в том и состоит, что и Сын оживляет, как и Отец: воскрешение не есть только будущее, но и настоящее. Евангелие Иоанна есть высшее выражение христианства и полная противоположность Корану, или исламу.

Мнимое единство ислама состоит в безусловном подчинении себя слепой силе природы, в которой он видит волю Аллаха (фатализм), и в непрерывной борьбе с себе подобными (фанатизм). Быть жертвою слепой силы и орудием истребления живой силы — такова истинная, идеальная заповедь ислама. «Ислам и газават» — вот полное имя магометанства. Нетрудно понять, что

единство Бога возможно при том лишь условии, если люди питают к Богу сыновнюю любовь. Если же они имеют к Нему страх, то как бы ни унижали, как бы ни уничтожали себя, тем не менее, пока существуют, они ограничивают Его единство. Но и бог, как фанатизм, существует до тех только пор, пока существуют ограничивающие Его существа, с уничтожением же их уничтожается и он сам; ограничения он не терпит, а без ограничения существовать не может, следовательно, это мнимое лишь единство. И потому для сохранения единства нужно или в Боге допустить безусловную нетерпимость, всеуничтожающий фанатизм, или же во всем созданном признать стремление стать любящим сыном. И в первом случае покорность воле Аллаха выражалась бы — положительно — в священной войне, в обязанности быть орудиями истребления для водворения единства; а отрицательно — в том, чтобы быть жертвами истребления, не противодействовать, а страдательно принимать болезнь и смерть, не противодействовать и той естественной, столь же животной, как и истребление, страсти, которая проявляется в многоженстве. И чем на самом деле отличается эта монотеистическая религия от тех религий, которые поклоняются и производительной, и истребительной силе?!.. Надо сознаться, что язычество и иудео-магометанство различны только в мысли, в представлении, в догмате и тождественны в заповедях.

Магометанство силится, по подобию Аллаха, сплавиться в один молот (панисламизм, т. е. Азия и Африка, вооруженные европейским орудием) для поражения христиан. Христианство же вовсе не думает, что его задача расковать этот молот в орудие, обращающее смертоносную силу природы в живоносную, чтобы исполнилось пророчество. Христианство не только не думает об этом, но разнеживающею промышленностью прямо готовит себя в жертву под этот молот.

По логике всеотеческой, раскрывающей причины небратства, недостаточно только обезоружить ислам: нужно принять еще во внимание условия, вызвавшие к бытию религию войны. Ислам не вечен, но он будет существовать до тех пор, пока степь и пустыня не станут нивою, а урожай на этой ниве не будет обеспечен обращением орудий войны в орудие спасения от голода, т. е. в орудие метеорической регуляции.

4. Признание себя (по христианскому критерию) сынами всех умерших отцов (смертными) было бы признанием трансцендентности Бога (т. е. отсутствия Его в мире); но это было бы так в том случае, если бы, признавая себя сынами всех умерших отцов, мы, все живущие, не видели бы в себе, не смотрели бы на себя самих как на орудие Бога в деле возвращения жизни отцам (имманентность Бога). Не удалять следует Бессмертное Существо из мира, оставляя мир смертным, несовершенным, как не должно и смешивать Бога с миром, в коем царствует слепота и смерть; задача заключается в том, чтобы и самую природу, силы природы, обратить в орудие всеобщего воскрешения и чрез всеобщее воскрешение стать союзом бессмертных существ. Вопрос о трансцендентности и имманентности Божества может разрешиться только тогда, когда люди в своей совокупности сделаются орудием всеобщего воскрешения, когда Слово Божие сделается в нас делом Божиим. Если справедливо, что деизм есть принадлежность семитов, а пантеизм — арийских племен, то учение о Троице как заповеди заключает в себе примирение этих племен; в этой же заповеди предписан мир и всем коленам земным.

Учение о Троице, в смысле согласия, может считаться общепринятым, даже народным; не называют ли «троицею нераздельною» людей, которых часто встречают вместе, полагая, конечно, что нераздельность их служит выражением согласия и приязни; так говорят у нас, так говорят, быть может, и в других

христианских странах. Стоит только вникнуть в эту ходячую, общеизвестную мысль, чтобы прийти к такому учению о Троице, которого лишь касались богословы, и то только мимоходом. Но и не одному народу принадлежит эта мысль; один известный поэт Запада, даже Англии, говоря о Священном союзе, нашел, что он так же похож на Троицу, как обезьяна — на человека[17]. Тут, очевидно, разумелась Троица не в смысле догматическом, теоретическом, а в смысле практическом, нравственном. И конечно, не один Байрон имел такое понятие о Троице. Такое же понимание Ее можно видеть и в том, что мирные договоры заключаются во имя Троицы нераздельной, манифесты же о войне во имя Троицы не пишутся.

5. Подобно тому как не полюбопытствовали проникнуть в смысл слова «Аллах», во имя коего совершаются такие жестокости, мы точно так же не задавали себе и вопроса, почему мирные и союзные договоры между христианскими народами заключались во имя Троицы нераздельной, тогда как объявления войны, манифесты о ней не имели такого «богословия» (подобные надписи на актах в старину назывались богословием). И это богословие было не всуе произносимое, потому что было прямым приложением к делу. Отсутствие троичного богословия даже в старинных актах Древней Руси, собственно в актах юридических (как это можно видеть в сборниках их), доказывает, что Троичность понималась именно в том смысле, которому всякие гражданские сделки составляли полную противоположность. Только на духовных завещаниях писалось полное троичное богословие (во имя Отца, и Сына и Св. Духа, но не во имя Троицы нераздельной и бессмертной, требующей нераздельности, которою обусловливается и бессмертие), хотя акты эти далеко не выражают требуемого троичным богословием, так как в них выражается забота о своем лишь потомстве, а не о всех живущих, о себе и своих предках, а не о всех умерших. Впрочем, пожертвования на церкви, на монастыри, на благотворительные и воспитательные учреждения, без которых едва ли было хоть одно духовное завещание в старой Руси, свидетельствуют о существовании сознания, хотя и смутного, что судьба завещателя и его предков находится в зависимости от дел, от действий, не одних только собственных его потомков, не одних только строителей тайны поминовения, но вообще от действия всех еще живущих. Таким образом, очевидно, если понятие о Боге Триедином в смысле заповеди и не было доведено до полного сознания, тем не менее верное, хотя и неопределенное, чувство руководило христианскими народами, когда они употребляли имя нераздельной Троицы в мирных и союзных договорах и воздерживались от употребления этого Святейшего Имени при объявлении войны и при совершении актов юридического и экономического свойства. И в самом деле, нельзя же заключать кабальные записи во имя Троицы, как нельзя во имя Троицы основывать акционерные и т. п. компании... Из этого ясно, что Троица может служить критерием для нравственной оценки договоров, на которых основываются общества разного рода. Несомненно, что основы учения о Троице лежат в глубине человеческой совести, которые и руководят человека в его социальных отношениях, а между тем некоторые и до сих пор еще ставят социальные отношения вне этики, т. е. науки о нравственности. Мысль об осуществлении на земле подобия Триединому (подобно мысли о воскрешении, которое и есть ее, Бессмертной Троицы, полное выражение) никогда не была чужда человечеству, но никогда человечество не ставило себе целью постепенного осуществления такого подобия, даже никогда не делало, сознательно по крайней мере, оценки различных договоров, союзов, ассоциаций с этой высшей точки зрения; оно, по-видимому, даже опасалось затрагивать мысль об оценке, потому что не считало возможным отказаться от таких договоров, которые явно противоречили

образцу. Не говоря уже о кабальных записях, даже договор о личном найме не представляет ли явного нарушения родственного образца, ибо наемник не сын; договор личного найма не может быть заключаем во имя Троицы нераздельной, неразрывной, потому что наем временен, только сын пребывает в дому вовеки. Социализм, усвоив себе только внешнюю форму Троицы, не только забыл о душе (т. е. о знании, о чувстве, как основах совершеннейшего общества), но и сделал эту форму выражением всех пороков, каковы политическая наглость, гражданская зависть, экономическое корыстолюбие, разнузданная чувственность. Усвоив внешнюю форму, т. е. личину, маску Триединого Существа, социализм отверг внутреннее его содержание и объем, ограничив последний одним лишь поколением. Впрочем, социализм, будучи искажением совершеннейшего образца, был бы личиною, лицемерием, если бы не отрицал христианства; при отрицании же христианства появление социализма можно считать наказанием христианству за лицемерное поклонение Троице, признаваемой лишь догматом, а не заповедью.

Религия есть дело воскрешения, только в виде неполном, в виде таинства. Сами того не сознавая, объединяясь, мы участвуем в деле воскрешения, участвуем в этом деле чрез участие в литургии и в службах к ней подготовительных, обнимающих весь день и всю ночь, чрез участие в Пасхе, в Пасхе страдания, завершающей Четыредесятницу, с неделями к ней подготовительными, и в Пасхе Воскрешения, начинающей собой Пятидесятницу и недели, за ней следующие, в Пасхе, обнимающей, следовательно, весь год. Но, участвуя, таким образом, в деле воскрешения, мы превратили его только в обряд. И пока не будет внехрамовой литургии, внехрамовой Пасхи, т. е. всесуточного и всегодового дела (метеорического, теллурического), до тех пор и воскрешение останется только обрядом и не будет согласия между храмовым и внехрамовым делом.

Можно смело утверждать, что человечество всегда верило в Бога согласия и оживления (т. е. в Триединого); но вынужденное прибегать к наказаниям, к войнам, оно инстинктивно воздерживалось, как бы откладывало употребление Его Святейшего Имени, словно чувствуя свое недостоинство, не теряя, однако, надежды сделаться когда-либо достойным Его. Этим, вероятно, и объясняется, что в суровое время Ветхого завета встречаются лишь редкие намеки на Бога христианского, в коем обожено согласие и оживление. В несколько лишь меньшей степени, но то же самое умалчивание имени, в коем заключены самые высшие свойства Бога, мы видим и в наше, новозаветное время. Таким умалчиванием избегалось нарушение третьей заповеди, избегалось лицемерие. Бог Триединый есть Бог будущего века; только сознательно вступив в дело воскрешения, мы не будем употреблять имени иного Бога, разве Триединого, Бога согласия или объединения, Бога живущих для оживления, или воскрешения, умерших (Троица согласия (нераздельная и неслиянная) и Троица оживления (Живоначальная Троица)).

Не удивительно ли, что ни Аллах, требующий войны, ни Нераздельная Троица, гарантирующая мирные и союзные договоры и отсутствующая на объявлениях войны и своим отсутствием, очевидно, их осуждающая, не пробудили мысли, не вызвали испытания, сравнения, не были сознаны; так что, заключая договоры во имя Нераздельной Троицы, даже не отдавали себе отчета в том, что делали. Таким образом, наше понятие о Боге, хотя и несравненно высшее, несравненно чистейшее, чем понятие поклонников Аллаха, не было еще проведено в жизнь, не было даже поставлено хотя бы отдаленною только целью для рода человеческого. До сих пор это только мертвый догмат, не имеющий для жизни никакого значения, а не живая заповедь, не долг полный и живой.

Божественное Существо, Которое Само в Себе показало совершеннейший образец общества, Существо, Которое есть единство самостоятельных, бессмертных личностей, во всей полноте чувствующих и сознающих свое неразрываемое смертью, исключающее смерть единство,— такова христианская идея о Боге, т. е. это значит, что в Божественном Существе открывается то самое, что нужно человеческому роду, чтобы он стал бессмертным. Троица — это *церковь бессмертных*, и подобием ей со стороны человека может быть лишь *церковь воскрешенных*. В Троице нет причин смерти и заключаются все условия бессмертия.

И не представляет ли она (эта идея, точнее, план) самый закон любви, т. е. сущность христианства? В единстве, в обществе бессмертных личностей, верность их друг другу, отеческая и сыновняя любовь не имеют границ в смерти, как это у нас, в обществе смертных. Или, вернее, понятнее сказать, потому и нет у них смерти, что верность и взаимная любовь их безграничны; у нас же только воскрешение, отрицающее границу, полагаемую нашей верности смертью, уподобляет нас Триединому.

В возгласе «Благословенно Царство Отца, Сына и Св. Духа» [18] царство можно относить и к самой Троице, как обществу совершеннейшему, и к обществу человеческому, если в нем осуществляется подобие этому царству Отца, Сына и Духа Святого, подобие царству добровольному; и притом если осуществляется не в отрицательном лишь смысле, не в отрицании лишь своеволия, или раздельности, и неволия, или слиянности, а в смысле положительном, в смысле возвращения жизни жертвам неволия и своеволия. По Григорию Нисскому [19], «Да приидет Царствие Твое» Евангелия Матфея (VI, 10) у Евангелиста Луки читается: «Да приидет Дух Твой Святый на нас и очистит нас» (в нашем нынешнем Евангелии Луки такого выражения в Молитве Господней нет, XI, 2); следовательно, это место у Луки есть мольба о вдохновении или пробуждении наших сил для осуществления этого Царства. Тот же Григорий Нисский говорит, что в самом имени Христос (помазанник) заключается указание на учение о Троице; в нем узнаем и Помазавшего (вдохновляющего), Помазанного (вдохновленного) и Того, чрез Кого помазан, т. е. Духа Святого. Жизнь Троицы — вдохновение, для нас же она просвещение, знание, но такое, которое не отделено от дела. Этот возглас — «Благословенно Царство Отца, Сына и Св. Духа» — составляет одну из бесчисленных вариаций краткого Символа Веры Христовой.

6. Осуществленное в действительности человеческое многоединство или всеединство (мы говорим все-, а не всё-единство, желая тем выразить единство личностей, а не отвлеченное всё-единство) есть необходимое условие понимания Божественного Триединства. Пока в жизни, в действительности, самостоятельность лиц будет выражаться в розни, а единство — в порабощении, до тех пор многоединство, как подобие Триединства, будет лишь мысленным, идеальным. Если же мы не допускаем отделения действия от мысли, то Триединство будет для нас не идеалом лишь, а проектом, т. е. не надеждою только, а заповедью. Только *делая, осуществляя на деле*, можно *понимать*. Потому и осталась Троица нераздельная пустою формулою, что заключавшие мир вовсе не думали об условиях прочного, вечного мира, содержащегося в учении о Троице нераздельной. Божество тем более открывается, чем более мы входим в объединение, и наоборот. Если наше мышление и знание образуются путем опыта, а опыт дает пока понятие только о вражде и господстве, так как в действительности мы видим или распадение на враждебные друг другу личности (в чем и выражается язычество), или же магометанское поглощение одной личностью многих других личностей, то и становится ясным, что только торжество нрав-

ственного закона, и притом торжество полное, может сделать вполне для нас понятным Триединое Существо; т. е. мы поймем Его лишь тогда, когда сами (все человечество) сделаемся многоединым, или, точнее сказать, *все*единым существом, и когда единство не будет выражаться в господстве, а самостоятельность личностей не будет проявляться во вражде, когда будет полная взаимность, взаимознание. Осуществленная человечеством христианская идея о Боге не будет ли и осуществленным законом любви? Внешний авторитет может приводить к молчанию, но не к убеждению, не к истине; рознь же ведет прямо к отрицанию истины. Для истины, следовательно, нужны те же условия, что и для блага, т. е. отсутствие ига (или внешнего авторитета в деле знания) и розни. Нет истины ни на Западе по причине розни, ни на Востоке по причине гнета.

7. Первого сына человеческого, т. е. того, кто не оставил родителей даже по смерти, и мы, потомки, не должны отделять в своей мысли, в своем поминовении, в проекте воскрешения от его родителей. Мы должны считать его вместе с его родителями за одну нераздельную единицу, за нашего праотца. Мы и не будем разделять их в мысли, если на деле будем составлять подобные им нравственные единицы, потому что и оставивших нас, умерших, будем соединять тогда в мысли прежде, чем будут восстановлены они и на деле. Если же сын, сделавшись сам отцом, оставляет, забывает своих родителей по смерти их, то он не есть уже сын человеческий, ибо образы родителей, остающиеся по смерти их в душе сынов, составляют отличительную черту человека. Для ученых, как особого сословия, эти образы — только представления, а для всех людей — проекты; последнее естественно, можно даже сказать всеобще, а первое искусственно. Сын, не оставивший родителей, есть первый сын человеческий, оставивший же родителей есть первый блудный сын. Оставление сынами родителей и есть первое падение, гетеризм же и избиение престарелых родителей сынами есть самое глубочайшее падение. Матриархальные и патриархальные состояния суть уже восстановление, но еще не полное. Точно так же как «гражданское общество», древняя и новая цивилизация суть новое, второе, но тоже не полное падение. Полным падением был бы всеобщий гетеризм, или стадное состояние; но это только идеал, мечта, утопия гражданского общества, и притом только тех из общества, коих называют передовыми. Каждое из означенных состояний имеет свое религиозное выражение: в патриархальном и отчасти матриархальном состоянии чтут предков; цивилизация древняя и новая чтит не умерших, а живущих, предпочитает молодых старикам, отцам, и последних оставляет ради первых; это культ языческих Афродиты и Арея. Только стадное состояние, если оно когда-либо действительно существовало в прошедшем или же осуществится (в строгом смысле) в будущем, не может иметь религии. Определяя благо неоставлением родителей, а зло падением, удалением от них, мы следуем евангельскому критерию. Если человек может быть определен словом «любы» (желание, воля), то дитя есть также «любы», но любовь не половая, не корыстная, и не родительская, а сыновняя. Признавая же сыновнюю любовь за сущность дитяти, принимаемого за критерий, мы не можем и не должны отделять его (дитяти) от отца; и такое отделение, оставление должны считать злом, а всякую замену отцелюбия вещелюбием, женолюбием и т. п. — пороком. Итак, тот, кто первый по чувству любви (Примечание 14-е) до конца не оставлял своих родителей, не оставлял их при жизни, хотя и мог жить отдельно по своему совершеннолетию, по своей способности к самостоятельной жизни, не оставлял и после смерти, этот-то человек и был, можно сказать, первым сыном человеческим, положившим начало родовому быту, родовой религии (культ предков) и вообще человеческому обществу.

Если бы признать, что человеческий род имеет многих родоначальников,

появившихся в разных местах земного шара, и это доказывало бы лишь то, что человек не случайное явление, что сознание смертности, а следовательно, и стремление к воскрешению есть необходимость. Единство человечества не нарушится от признания многих родоначальников, ибо единство общего дела, воскрешения, есть высшее единство.

Этот первый сын человеческий, составивший со своими родителями первое человеческое общество, основанное на чистой взаимности, которая между родителями была результатом не полового уже влечения, а между родителями и сыном не была следствием корыстного чувства, на взаимности, которая не кончалась ни с прекращением полового влечения между родителями, ни с прекращением нужды в родительской поддержке для сына, этот первый сын человеческий, составивший со своими родителями как бы одно неразделимое существо, или, вернее, эта первая нравственная единица и была нашим праотцем.

Из такой семьи путем развития, и притом одностороннего, могло произойти как исключительное господство родства по матери, так и по отцу, как матриархальные, так и патриархальные формы; а путем падения мог произойти и так называемый гетеризм. Принимать же это стадное состояние, в котором младшее поколение избивает старшее, за первобытное — значит принимать не человеческое состояние за начало человека. Если слово, как хранилище опыта жизни, есть существенное свойство человека, то вместе с явлением слова авторитет старцев становится очень высоко. Письменное слово, собственно фонетическое письмо, которое делает, по-видимому, ненужным опыт, возвышает юношество; таково нынешнее состояние, при коем младшее поколение считает себя выше старшего; но это настолько же основательно, насколько верно, что теория выше опыта, что теория может родиться и существовать без опыта.

Семья и должна бы была оставаться нравственной единицей, независимо от числа сыновей и дочерей, независимо от смерти родителей, разрушавшей единство. Все сыны и дочери, сколько бы их ни было, суть один сын, если нет между ними разделов, а разделов между ними не будет в таком только случае, если обязанность поддержания родителей при жизни превратится по смерти их в искреннее стремление к восстановлению жизни родителей. Без этого стремления нет сына, т. е. единого сына при множестве, как нет и братства; без этого стремления разделы будут необходимостью. Семья же, поставившая вышеозначенное стремление своею целью, была бы проявлением двух добродетелей: во-первых, бескорыстия, в такой семье не было бы поклонения вещи, идолопоклонства; а во-вторых, любви всеобщей, чистой, т. е. христианской. Но христианство будет платоническим, т. е. идеолатриею, если стремление к восстановлению останется только стремлением и не сделается актом всеобщего воскрешения. В этом же великом акте проявится третья добродетель, или, лучше, первая и единственная, заключающая в себе все другие,— уподобление Триединому Существу.

8. Скорбь сына над смертью отца есть истинно мировая, потому что эта смерть, как закон (или, вернее, как неизбежная случайность) слепой природы, не могла не отозваться сильною болью в существе, пришедшем в сознание, в существе, чрез которое может и должен осуществиться переход от мира слепой природы к миру, в котором царствует сознание и в котором потому и не должно быть места смерти. Эта истинно мировая скорбь есть и объективно мировая, насколько всеобща смерть, и субъективно мировая, насколько всеобща печаль о смерти отцов. Истинно мировая скорбь есть сокрушение о недостатке любви к отцам и об излишке любви к себе самим; эта скорбь об извращении мира, о падении его, об удалении сына от отца, следствия от причины. Скорбь же не о том, что отцы наши умерли, а мы пережили своих отцов, следователь-

но, не имели к ним достаточной любви, а о том лишь, что сами умрем, не может быть истинно мировою, это скорбь лишь мнимо мировая. Точно так же не может быть названа мировою и скорбь, не выходящая из круга интеллигенции, которая и сама не есть мировая ни по своему объему, ни по содержанию. Требовать счастья, ничем не заслуженного, требовать всех благ без труда и сокрушаться о недосягаемости того, чтобы все принадлежало одному,— это значит желать одному приобрести то, что должно и может принадлежать лишь всем; скорбь о недостижимости этого не только не мировая, но даже самая эгоистическая, все, кроме своего личного блага, исключающая.

Оберман[20] сознается, что он не был несчастлив, но он не был и счастлив — вот вина Бога и мира против него; почему весь мир не создан к его услугам — вот на что жалуется Оберман. Рене[21], не участвуя ни в какой деятельности, и особенно в низкой деятельности добывания насущного хлеба, не спрашивает себя, имеет ли он право жить, а скорбит только о невозможности наслаждаться. Вообще сокрушение о невозможности счастья в одиночку, даже о невозможности счастья одного лишь, хотя бы и целого поколения, не может быть названо мировою скорбью... Равным образом не может быть названа мировою и так называемая гражданская скорбь, каковы сокрушения, вызванные неудачами французской революции, о неосуществившихся идеалах эпохи Возрождения, которые к тому же (нельзя этого не заметить) и весьма ограниченны. Христианская мировая скорбь есть сокрушение о розни (о вражде, о ненависти со всеми ее последствиями, т. е. страданиями и смертью); это сокрушение, или печалование, есть покаяние, как нечто активное, заключающее в себе надежду, чаяние, упование; т. е. покаяние есть признание своей вины в этой розни и своей обязанности в деле воссоединения во всеобщей любви, устраняющей все последствия розни. Буддизм, отрицательный, пассивный, тоже скорбит о зле, но не в розни, ненависти и вражде видит он величайшее зло, так же как не в воссоединении, не во всеобщей любви видит величайшее благо; напротив, буддизм надеется уничтожить всякое зло отречением от всякой любви и привязанности. Он поощряет жизнь в одиночку (в разъединении), в пустыне, жизнь для постоянного созерцательного бездействия, а затем скорбит о призрачности мира! Как будто не только мысли, мечты, но и самые проявления сил природы, нами неуправляемой, могут быть чем-либо иным, кроме неуловимых, неудержимых, исчезающих явлений, которые трудно отличить от призраков, миражей, так что и жизнь делается или легким, приятным, но обманчивым сном, или же тяжелым кошмаром! Явления природы и будут призраками, пока не станут произведениями совокупной воли, действием всех людей, как орудий Бога. И представления будут призрачны, будут мечтами, пока не станут проектами этих произведений совокупной человеческой и проявляющейся в ней Божественной воли.

Итак, в чувстве скорби первого сына человеческого, сожаления о потере отца зародилась та мировая скорбь о тленности всего, о всеобщей смертности, в которой природа впервые дошла до сознания своего несовершенства и с зарождением которой положено начало обновлению мира, начало эпохи человеческой, в которую мир должен быть воссоздан силами самого человека. И без этой сыновней добродетели, без родового быта мы никогда не могли бы понять высокого учения о Триедином Боге, учения изумительного и по своему величию едва досягаемого для самых высоких умов, по чувствующейся же в нем сердечной теплоте доступного даже детскому пониманию.

9. Народ, который не мог удовлетвориться бессыновним Богом ислама и богами, покровительствовавшими оставлению сынами отцов и равнодушными к братству, народ, поспешивший тотчас по принятии христианства канони-

зировать братскую и сыновнюю любовь в лице Бориса и Глеба [22], этот народ не только нашел полное удовлетворение своим самым высшим идеальным требованиям, требованиям критерия, согласного с Евангелием, в вере в Триединого Бога, но он вместе с тем увидел также, что его действительное, реальное положение недостойно того, что требуется верою в христианского Бога; и, таким образом, испытание вер стало для него самоосуждением, покаянием.

В исповедании Символа Веры [23], во всех трех его главных частях, заключается и покаяние, и обет исправления, т. е. искупления, заключаются и обличения, и заповеди. В первой части Символа, исповедуя Бога Вседержителем и Творцом Мира, мы не можем не каяться в расхищении созданного Им, должны признать себя истребителями и разрушителями, не поддерживающими, а разрушающими порядок в природе. И, не отрекаясь от подобия Ему, мы не можем видеть своего назначения в присвоении лишь того, что не создано нашим трудом, в том, чтобы быть собственниками созданного Богом мира. Наше назначение может заключаться только в том, чтобы быть орудиями исполнения воли Божией в мире, орудиями управления тою силою, которая, будучи предоставлена своей слепоте, несет голод, болезни и смерть, несообразно нуждам распределяет свои средства и дары, несет дождь туда, где его не надо, сожигает там, где нужно только согревать, и т. п. Итак, мы виновны не в том только, что делаем (хищничество), но и в том зле, которое происходит по нашему бездействию. Нельзя даже сказать, что Бог создал слепую силу, ибо Он создал и разумную, и только по бездействию последней творит зло первая. Поэтому заповедь, заключающаяся в первом члене Символа Веры, требует от всех без исключения и знания природы, и управления ею, чтобы обратить ее из смертоносной в живоносную.

Учением об Единородном Сыне Божием (вторая часть Символа) призываются все люди к признанию себя сынами всех умерших отцов и, следовательно, братьями всех живущих, призываются к познанию себя сынами, внуками, потомками отцов, дедов, предков. И такое познание есть история, не знающая исключений, не знающая людей недостойных памяти, и притом без различия звания, пола и т. п. Такая история нынешнее именословное лишь поминовение должна превратить в полное знание.

В учении о Сыне человеческом подразумевается и дочь, насколько в ней общего с сыном, и притом не тогда лишь, когда говорится о рождении, а именно и тогда, когда говорится о Сыне, как о Слове, т. е. о знании таком, с которого начинается уже уподобление. Это значит, что и дочь обязана участвовать не только в знании всех отцов, познаваемых как единый отец, но в знании природы как средства обращения слепой, смертоносной силы в живоносную. Учением же о Духе Святом (третья часть Символа Веры) дочь человеческая в особенности призывается к покаянию, к познанию себя как дочери всех умерших родителей, к познанию себя не в отдельности, или розни, а в совокупности, призывается к сану мироносицы (живоносной, жизнь приносящей), что несравненно выше женщины-врача, несущей только исцеление. И притча о Блудном сыне относится не к одним сынам. Забвение братства и Бога как Существа совершеннейшего, напоминающего нам о нашем несовершенстве, недостоинстве, ведет нас к самосознанию, делающемуся сознанием собственных достоинств, нашего пред другими превосходства; потому-то сыны человеческие и должны постоянно иметь пред очами Сына Божия, а дочери человеческие — Духа Божия; в этом смысле и говорится о подобии одних Сыну Божию, а других Духу Святому. Но согласно ли поступаем мы с евангельским критерием, когда Духа Святого принимаем за образец для дочери человеческой? Не принимать за образец для лиц и для общества Бога единого, чтимого в трех лицах, было бы лишь неискренно-

стью, равнодушием, мертвою верою; под образом же детей, которым принадлежит Царство Божие, следует разуметь любовь к отцам, любовь не сыновнюю только, но, конечно, и дочернюю. Если же Царство Божие есть подобие Божества, то и само Божество есть одухотворенные Сын и Дочь, безграничную любовь к Отцу питающие[24].

В постановлениях апостольских[25] (кн. 2, ст. 26-я) епископ сравнивается с Отцом, дьякон — с Сыном, а дьяконисса — с Духом Святым. Если же мы вместо епископа поставим всех отцов, вместо дьякона — всех сынов, а вместо дьяконисс — всех дочерей, то получим сравнение, чуждое сословности, т. е. истинно кафолическое. Если же под отцами разуметь всех умерших, то диаконство (т. е. служение сыновнее и дочернее) получит определенное значение, значение воскрешения. В монашеской Троице, не столько христианской, сколько платонической, нет места для дочери, хотя в дочери, приснодочери, нет ничего чувственного, ибо в ней исключено все супружеское и материнское и оставлено только дочернее (т. е. долг к родителям); следовательно, тут не исключена ни одна женщина, так как не все женщины супруги и матери, но все дочери. Если в учении о Троице Дух не будет представлен образцом для дочери, то сама Троица обратится в безжизненную, монашескую, платоновскую, или платоническую; если же дочь не будет подобием Св. Духа, не будет духом любви, то проникнется духом разрушения, нигилизма (Примечание 15-е).

В учении о Троице заключается путь для совокупного действия человеческого рода, закон всемирной истории не в смысле знания, а в смысле указания пути. В учении о внутренней жизни Триединого Существа заключается откровение об общем деле всеобщего воскрешения, открывается истинный путь, или ход этого дела. Наше слово есть знание об отцах-предках и о природе как средстве возвращения жизни. И это слово есть наш сын, как совокупность всех сынов, если образование всеобще и участие в знании (истории и природы) обязательно для всех без исключения. И это слово не останется лишь представлением, поминовением отцов-предков, не останется художественным лишь изображением, когда знание природы обратит смертоносную силу в живоносную, ибо тогда поколение, совершившее это, будет иметь своим сыном бессмертных отцов, а не смертных сынов[26].

а) Итак, в учении о Триедином Боге дан нам не только образец совершеннейшего общества, но в нем же начертан и самый путь к осуществлению этого общества. Покрытое мраком непостижимости в Ветхом завете, в Новом Божественное Существо ракрывает свою внутреннюю жизнь, чтобы показать нам, чем мы должны быть в нашей родовой совокупности, в чем наше общее дело, наш долг. Откровение начинается возвещением, что в Божественном Существе рождается, пребывает, *есть* Сын единородный. Это величайшее откровение со стороны Бога и величайшее открытие со стороны человека. Обращаясь к себе, мы находим, что рождение есть и у нас, как и во всей природе, но оно бессознательное, невольное, слепое, оно есть постепенное отделение, отчуждение сынов, рожденных, от отцов, рождающих, и даже восстание первых против последних; оно есть, следовательно, распадение (небратство) сынов, или противобратское соединение против отцов, это — эволюция или революция, потому что рождающее еще не стало «*воспитывающим*» или «*образующим*» всех сынов, как одного сына, сына единородного, носящего в себе «*образ*» Отца. Таков первоначальный смысл «*образования*», ныне произвольно понимаемого и применяемого в деле «*просвещения*»; и, согласно этому смыслу, школы сынов и дочерей нельзя отделять от музея, как памятника отцов.

Наука обо всех отцах, как об едином, есть история, представляющая идеальное единство, несмотря на постоянные раздоры; наука есть сознание потом-

ка об отце-праотце. Если откровение со стороны Бога есть откровение совершенства и указание на долг, на то, что должно быть, то сознание своей виновности есть открытие человеком своего неподобия Богу. Сознание, что рождение наше стоит жизни отцам, что мы вытесняем их, есть сознание нашей виновности. У нас нет сына, как одного сына, сына единородного, а потому если у наших сынов и есть еще любовь к отцам, то эта любовь без знания и силы и не может предохранить отцов от смерти. В чем наш недостаток, наше недостоинство, это поясняет нам дальнейшее откровение; оно говорит, что сын есть *Слово Божие*, а не бессознательно рожденное существо; и мы не можем не сознаться в своем недостоинстве, нечистоте, ибо если мы и не от одной похоти рождаемся, то и не без нее. Сознавая, что и в нас есть также *логос — разум, наука* (Примечание 16-е),— который как бы искупляет естественные последствия рождения, восстановляя вытесненное им, мы сознаем в то же время, что это восстановление происходит только в области мысли; и Откровение, как бы предупреждая уподобление нашего слова Божественному, указывает нам, что Сын есть истинный Бог, действительное Существо, а не мысленный только образ Отца; и мнимое, мысленное, словесное только восстановление не было бы Ему подобием. Для действительного Ему уподобления нужно, чтобы генеалогическое древо человечества было не древом только знания, но и древом жизни, в коем внутреннее родство стало бы явным, внешним, осязательным, а не неопределенным чувством, как ныне есть. Говоря о сыне человеческом, мы разумеем, конечно, и дочь человеческую, существо, неотделимое от отца по идее и цели. Говоря о Сыне Божием, разумеем и Духа Божия, не сливая и не отделяя рождения и извождения этого двуединого Существа, неотделимого от Бога-Отца. Единство без слияния, различие без розни есть точное определение «*сознания*» и «*жизни*». Тогда как слияние и рознь, т. е. единство, перешедшее в слияние и различие, сделавшееся рознью, суть определения «*слепоты*» и «*смерти*». Поэтому требование превращения слепой, смертоносной силы в разумную и живоносную есть требование, заключающееся в догмате Троицы, а исполнение этого требования и составляет дело человеческого рода.

Содержание *логоса* изменяется вместе с изменением отношений между людьми; если бы не было разделов, если бы все сыны были одним сыном, то и логос представлял бы совокупность индивидуальных образов всех отцов, как *одного отца*, т. е. генеалогию, что и было отчасти при родовом быте. Первоначальный быт человека был родовой; первое слово, первое знание рода было родословие; одно из древнейших произведений, книга Бытия, и есть родословная. Забвение, или отречение от праотцев, и вследствие того распадение рода исказили логос, родословную; род человеческий распался на безродных, худородных, благо- или высокородных, чужеродных, инородных, не соединенных даже общим долгом, повинностью, и, перестав быть партократиею, утратил общую цель, перестал быть совокупною, последовательно действующею силою в видах восстановления жизни. Содержание логоса было бы полно, если бы не явились в человечестве безродные, худородные, патриции, плебеи и т. п. Для сословия ученых логос есть совокупность отвлеченных только определений, как для художников совокупность только типов, а не индивидуальных образов. Вся философия есть представление родового быта в отвлеченной форме. Для философии Слово Божие, или Премудрость, есть поэтическое олицетворение (персонификация) Божественного Разума, проявившегося в мудром устройстве мира; для философии это — *творческий план*, или идея Бога о мире, т. е. об относительном, условном (зависимом, рабском), ограниченном, конечном (т. е. смертном). Но только философы могут думать, что Бог от вечности задумал создать мир ограниченных, смертных существ, и видеть в таком плане премудрость,

имманентную Богу, приписывать ей предикат вечности и бесконечности. Лучше было бы философии сознаться в собственной ограниченности, чем Богу приписывать мысль создать ограниченные существа, подчинить существа разумные слепой силе, существа чувствующие отдать на жертву бесчувственному! Лучше бы сознаться человеку, что он ограничен по своей вине, по недеятельности, по несогласию между собою, чем приписывать Богу мысль держать нас в вечной ограниченности! Достаточно одного согласия между людьми, благодаря вражде ограничивающими друг друга, чтобы человечество стало силою. Правда, для философов, не признающих Триединого Бога, раздор есть условие самого существования личностей; для нас же согласие, соединение, есть условие нашей силы — согласие, а не слияние, приводящее к смерти. Без веры в Триединого, как основы мышления и действия, разума и воли, не может быть даже и вопроса о братстве. Люди не были бы конечны и ограниченны, если бы была между ними любовь, т. е. если бы они все составляли одну объединенную силу; но они потому и смертны, потому и ограниченны, что нет между ними единства, любви (Примечание 17-е).

б) Но если Сын есть истинный Бог, а наши умственные чада не истинный, действительный, живой человек, то и существо человеческое не исчерпывается одною умственною, представляющей способностью, а заключает в себе и волю действующую. Но воля эта не выходит из узких пределов индустриализма, создающего только мертвое подобие живой природы (напр., мертвые ткани вместо живых естественных покровов) и работающего только для живых, а не для воссоздания мертвых, только для себя, а не для отцов. Мы не можем сказать, что не имеем способности к делу, но должны сознаться, что наша способность не проявляется в надлежащем действии, т. е. мы — сыны, уклонившиеся от истинного пути, сыны беспутные, распутные, блудные. Само земледелие, хотя оно и имеет дело с живою природою, с живыми силами, и, обращая прах предков в пищу потомкам, хотя и носит в то же время эту пищу на могилы умерших, не восстановляет, однако, жизни отцов в действительности; так что земледелие со всеми его обрядами есть только прообраз воскрешения, есть воскрешение только в живом воображении сельского язычества; т. е. село также лишь мнимо служит умершим отцам, как город недействительно служит себе, живым.

Наконец, есть художество, которое мысленный образ мира воспроизводит во внешних формах, влагает, как говорят, жизнь, душу в свои произведения, но эта душа не отзывается на наше чувство, художественное произведение есть мертвое творение, идол, живой только в воображении городского идолопоклонства, подобный, а не единосущный самому художнику сын, по содержанию же своему отец, потому что, выражая в своих произведениях себя, художник тем самым по закону наследственности не может не изображать своих родителей, но делает это невольно, тогда как обязан поставить себе это целью, ибо каждое поколение преступно, хотя и невольно, в смерти родителей, а потому и несет долг воскрешения, и не мысленного только или художественного, но действительного, личного, ибо и Сын Божий есть лицо. Как логос, или знание, есть образ мира, восстановленный в области мысли, так и искусство есть также образ мира, воспроизведенный образно, словесно, музыкально, т. е. всеми художественными средствами; и если бы все живущие сыны были одним сыном без разделов семейных, сословных, народных, без выделения города из села, то художество было бы одним храмом с изображением всех отцов, всеотеческим храмом-музеем; но пока слово не станет делом, плотью, пока подобие не будет действительностью, мы будем иметь только тени отцов. (В произведениях искусства тип заменяет отцов, а прототип — предков.) Чтобы уподобиться Бо-

жеству, деятельность человеческого рода должна быть действительным воскрешением. Всеобщее воскрешение есть высший критерий истины, ибо очевидность явится при этом не в переносном смысле, как у Декарта, а в прямом. В учении о Божественном Триединстве, о рождении Сына Божия, мы видим закон воскрешения, в воплощенном же Богочеловеке (Который для верующих есть действительное лицо, а для неверующих идеальное изображение — это значит, что, различаясь в мысли, верующие и неверующие могут быть согласны в деле, а общее дело приведет их к согласию и в мысли) мы видим пример, образец действия, и в этом образце нам представлены: во-первых, могучая сила любви, способная исцелять, оживлять, утишать бури, стихийные силы; и, во-вторых, еще более могучая сила, способная оставаться безгласною против клянущих, благословлять распинающих (4-й чл. Сим ⟨вола⟩ Веры); т. е. эта сила активна, правяща над нечувствующими, необузданными силами природы и страдательна, даже сострадательна к существам, способным к страданию, хотя и заставляющим страдать Его Самого.

Не отделяя воскресения Христа от нашего, от всеобщего воскрешения, вину невоскрешения мы должны приписать себе, как и вину удаления Христа от земли, или вознесения Его на небо; точно так же и милостивое или грозное возвращение Его на землю мы можем ожидать от своего же объединения в деле воскрешения.

Строгие монотеисты, чтобы сохранить единство, не допускали никакой жизни в Божестве; тогда как ариане [27] не могли остаться при таком безжизненном понимании Бога, но переносили в божественную жизнь политические, юридические, социальные отношения, допускали власть и подчиненность, следовательно, вносили в Божество даже господство и рабство, отношения совершенно внешние; православие же допускало в Боге только Сыновство и Отечество. Точно так же ариане переносили на Божественное Существо из жизни городской, рукодельной демиургические, ремесленные действия, они приписывали Богу произведения, созданные не из собственного существа, а из чуждой Ему материи, и не всеми силами, а одним лишь внешним действием. Православие же, руководствуясь родственным чувством, первобытным и общим всем людям, допускает в Божественном Существе рождение и исхождение из собственного Существа, производимые всеми внутренними силами разума, чувства и воли. Арианство было выражением исключительно интеллигенции, православие же — народа и интеллигенции, насколько последняя еще не утратила родственного чувства. Арианизм не уничтожился, а вновь возродился в социнианстве [28], как и язычество в гуманизме. Арианизм и язычество и не могут исчезнуть, пока существуют кроме родственных отношений гражданские, экономические, политические и т. п. Все эти ереси уничтожатся, исчезнут лишь тогда, когда между людьми останутся одни родственные отношения, как самые высшие, чистейшие; будут же установлены между людьми такие отношения тогда только, когда для сынов человеческих образцом будет Сын Божий, а для дочерей — Дух Святой; и пока мы не поставим себе целью этот образец, он и не может быть осуществлен, не может найти своего приложения к обществу. Но, называя Божественное Слово Сыном, православие потому, конечно, не называло Духа Божественного Дочерью, что в жизни социальной дочь стояла несравненно ниже сына, так что можно было опасаться скорее унизить Божество таким названием, чем возвысить дочь во мнении общества. Однако в этом допущении Дочери — Духа, как и Сына — Логоса, не только нет ничего языческого, допускавшего в Божественном Существе супружество, мужа и жену, а следовательно, и бессознательное рождение, но ничего нет и арианского, также переносившего в Божественное Существо нечто несовершенное из человеческой жи-

зни. В вековом, постепенном переходе от подчиненности слепой силе природы, от супружества и рождения к соединению в общей любви ко всем родителям всех сынов и дочерей для дела всеобщего воскрешения, в этом именно и заключается усвоение учения о Сыне и Св. Духе в их отношении к Отцу, усвоение учения о Троице или решение вопроса о причинах неродственности и о средствах восстановления всемирного родства. По учению Евномия [29], Дух Святый есть высшее создание, сотворенное с целью просвещать и научать; но тем не менее просвещающему существу Евномий не давал равного места с Отцом и Сыном, и этим, можно сказать, ослаблял свет самой Троицы. Если роду человеческому, состоящему из сынов и дочерей, сирот, утративших отцов, нужно иметь свой образец в Триедином Боге, то, только не ставя дочь ниже сына в обязанности к отцам, мы найдем этот образец в Сыне Божием, в Духе Святом и в их отношении к Отцу. В понятии сына и дочери выражается отношение к родителям; всякие другие отношения между сынами и дочерьми, кроме соединения их в любви к родителям, уменьшают сыновние и дочерние свойства; истинный же прогресс состоит именно в уменьшении всех других свойств и в расширении и усилении свойств сыновних и дочерних. Отношения сынов и дочерей, или вообще потомства (двойственного, состоящего из сынов и дочерей), к родителям, отцам и матерям (составляющим для детей одно, а не два начала), должны заменить все другие отношения и не могут, не должны ограничиваться одним воспоминанием, т. е. представлением, мыслью или знанием, как бы обширно и глубоко ни было последнее, потому что в основе этих отношений лежит чувство, которое, если оно действительно, не может остановиться не только на отвлеченной мысли, но и на представлении. Если задача человеческого рода состоит в знании жизни отцов и в восстановлении ее, то и превосходство каждого последующего поколения над предыдущими будет заключаться в наибольшем знании и служении отцам, а не в превозношении над ними; т. е. каждое последующее поколение будет выше предыдущего, но это превосходство будет заключаться в том, что оно будет больше любить, почитать, служить своим предшественникам, будет жить для них больше, чем они жили для своих отцов, большей же любви последующее поколение не может иметь к предыдущему, как воскрешая его.

Сопоставляя христианское понятие о Боге с магометанским, мы не можем не сказать о Духе того же, что было уже ранее сказано о Сыне, так как Магомет, говоря, что Бог не имеет ни сына, ни равного, ни товарища, говорит также, что Бог не имеет и подруги. Конечно, у Бога нет подруги! Но сказать, что Он не имеет другого «*Я*», от Него же исходящего, составляющего с Ним одно, не отделяющегося, не отчуждающегося, не оставляющего Его, хотя и свободного, как Дух, значило бы допустить в Божественном Существе недостаточность, неполноту. Многоженством, унижением женщины магометанство само доказывает несовершенство своего понятия о Боге, магометанству именно недостает учения о Духе как образце для дочери человеческой, чтобы уничтожить многоженство и возвысить женщину до равенства с мужчиною, чем был бы возвышен и мужеский пол. Наша слабость в том и заключается, что мы имеем то, что Магомет называет подругою. Оставление и забвение родителей, предков есть следствие именно этой слабости; в забвении же родителей, а следовательно, смертности заключается отречение от разума высшего, неотделимого от памяти, поддерживаемой чувством, и чувством не бесплодным, т. е. не остающимся только при мышлении, при поминовении, а переходящим в действие. Иметь подругу в смысле Магомета и ислама значит иметь половое чувство; христианство же, говоря, что во Христе нет ни мужеского, ни женского пола, признает в женщине кроме супруги дочь, как в мужчине кроме мужа — сына. В сыне и до-

7*

чери мужеский и женский полы являются уже не телами, одаренными лишь ощущениями и похотью, бессознательно и пассивно повинующимися слепой силе природы, которая, сближая их, производит в них новое существо, и притом в том самом виде, в каком были и они в своей низшей стадии до раскрытия в них разума, чувства и воли. Это новое существо по мере роста отделяется от них, своих родителей, отчуждается и, наконец, оставляя их совсем, обращает их в нечто подобное скорлупе яйца, из которого вышел птенец, в нечто подобное засохшим лепесткам цветка, тычинкам и пестикам, в котором созрел плод. Такими являются мужеский и женский полы при забвении своего сыновнего и дочернего достоинства. Совсем иными будут они при сохранении памяти и привязанности к отцам и после их смерти; объединяясь в чувстве, в разуме и воле чрез участие в деле отеческом, они делаются цельным существом, а не половинами. В таком смысле и нужно понимать христианский брак, ибо в нем половое чувство и рождение есть лишь временное состояние, остаток животного состояния, которое уничтожится, когда дело отеческое станет воскрешением.

Нынешний разум, или наука, находится под влиянием половым; под таким влиянием она находится, когда знание применяется к промышленности, ибо в этом случае наука трудится для полового подбора, для женщины. Такою наука остается и тогда, когда трудится над применениями к делу военному, потому что тут она является половиною мужскою. Если же как чистая, неприкладная, как отвлеченная, наука беспола, то в ней нет и чувства к отцам, т. е. она безжизненна. Во всех этих трех значениях знание, исходящее от нас, не имеет подобия Духу Святому, исходящему от Отца, ибо в последнем смысле, т. е. как чистое, оно бездушно, мертво, не животворяще, а в первых двух находится под влиянием половым, под влиянием слепого инстинкта, ибо знание работает для женщины даже тогда, когда оно мужское. Только когда женщина просветится, т. е. когда не будет нуждаться в нарядах, только тогда наука не будет работать для полового подбора, очистится от половой окраски. Ложно положение женщины на Востоке (в гареме), ложно положение ее и на Западе (в ассамблее, на балу), ложно положение женщины и у нигилистов, которые делают из нее мужеподобное существо, или бесполое, а не дочь.

Таким образом, учение о Троице заключает в себе отрицание не только вражды и ига, словом, неприязни, но и чувственной, половой любви, не как временной, конечно, а как вечной; женщина временна, а дочь вечна. В учении о Сыне Божием заключается долг сыновний, в учении о Духе Святом — долг дочери человеческой, долг общий к родителям, как к одному родителю; тут такое же отношение, как Сына и Духа к единому Отцу (Примечание 18-е).

В христианском учении о Троице, как и в языческом, заключается долг семейный; но в учении языческом долг относится исключительно к семье рождения, в христианском же — к семье воскрешения, и учение о христианской Троице относится ко всему роду человеческому, ибо обнимает все живущее (сынов и дочерей) и все умершее (отцов и матерей) и последнее (умерших) обращает в предмет дела для первых (т. е. живущих). Долг воскрешения объединяет все семьи в общем деле всего рода человеческого, тогда как между семьями рождения существует рознь, потому что нет общего долга, нет и общего дела. Долг воскрешения допускает только временное существование всего того, в чем выражается одна половина рода человеческого, каковы военное, юридическое (гражданское, политическое, полицейское), проявляющие исключительно мужское, а также промышленное, экономическое, обращающие мужской пол на службу женскому и служащие половому подбору. Бог отцов есть необходимо Бог Триединый, т. е. такой, в коем заключается указание на долг и требование от сынов и дочерей человеческих исполнения этого долга к отцам, долга, не

ограничиваемого смертью; иначе сказать, Бог Триединый не может не быть Богом отцов; Бог же деизма есть Бог, не заключающий в себе требования оживления. В Боге отцов и в Боге Триедином заключается определение религии как культа предков. Праздник Троицы, по народному выражению, и праздник Пятидесятницы на церковном языке (Примечание 19-е), подобно ветхозаветному празднику Кущей [30], заключает в себе напоминание горожанам о происхождении их от села, о необходимости возвращения к могилам отцов. Праздник Кущей у евреев был, однако, странствованием не к Хеврону, а к Иерусалиму; евреи также изменили своему праотцу, сделав местом празднования Иерусалим, как и израильтяне, отказавшиеся от странствования в Иерусалим и перенесшие самое празднование на другой (8-й) месяц.

Праздник Кущей был напоминанием не жизни Авраама под Мамврийским дубом, а странствования в пустыне, и даже поминовением погибших в ней. Значение праздника Троицы не ограничивается, не оканчивается возвращением к могилам отцов, ибо возвращением будет положено только начало дела, требуемого долгом к отцам.

Учением о Триедином Существе отрицается, с одной стороны, вражда и господство (военное и юридическое), вообще неприязнь, а с другой стороны, и любовь чувственная, как проявление слепой силы и подчинение ей существ разумных и чувствующих; отрицается вообще бессознательное и невольное, ибо в этом подчинении слепой силе заключается причина и вражды, и порабощения. В Триедином Существе нет ничего бессознательного, невольного, ибо в Нем все — ведение и могущество. Мужеское и женское служит проявлением слепой силы и производит искусственную промышленность; промышленность порождает рознь, вражду; вражда приводит к порабощению; сыновнее же и дочернее не только не служит проявлением слепой силы, но и требует регуляции ею, подчинения ее разумной воле. (Санитарно-продовольственный вопрос.)

Всеобщее воскрешение не художественное только творение из камня, на полотне и т. п., не бессознательное рождение, а воспроизведение из нас, как огонь от огня, при посредстве всего, что есть на небе и на земле, всех прошедших поколений. Тут не два источника, а один, ибо мы можем сказать, что природа, сознавая в нас, в живущем поколении, утраты, восстановляет через нас, через наше знание и дело из самой себя эти утраты, т. е. все умершие поколения. Только в полном своем составе, в совокупности всех поколений, род человеческий может войти в обещанное ему единство, в общение с Триединым Существом, войти в Него, как бы в свой кадр.

10. Дать обет и не исполнить его — значит отречься от веры, потому что вера и есть обет, даже клятвенный обет, обет не повторяемый, даваемый раз навсегда. Так и понимали веру, пока оставались верными, а когда изменили обету, то веру обратили из дела в мысль, чтобы не казаться изменниками. Что со стороны отцов завет, то самое со стороны сынов обет; отсюда и единство действия. Осуществление пути, начертанного нам в учении о Св. Троице, должно быть будущею историею человечества, как делом Божиим, чрез нас совершаемым; и в таком осуществлении найдет свое выражение Символ Веры, понятый активно, Символ Веры, доказываемый действием; такое осуществление будет живым доказательством символа живой веры. Этим не прибавляется к символу ни одного слова, но символ обращается в знамение действия, в самое дело, в литургию.

Запрещая прибавки к Символу, третий вселенский собор [31] хотел, быть может, положить конец прениям; а между тем не запрещение, но только начало исполнения может положить конец спорам. Запрещением прибавок сделано было, однако, то, что великий образец для человечества поставлен был выше

споров. «Право делать прибавки мы отрицаем даже у вселенской церкви»,— говорил архиепископ Никейский, будущий кардинал Виссарион, на Ферраро-Флорентийском соборе, где самый вопрос о прибавках был подвергнут обсуждению [32].

Доказательство этого Символа будущею историею, которой мы должны быть обязательными деятелями, не противоречит и богословской науке. Сия последняя, хотя и признает Бога непостижимым, тем не менее из учения о внутренней жизни Божества, о внутреннем самооткровении (Троица имманентная), так же как и из образа откровения Божества по отношению к миру (Троица искупления), сделала вопрос знания, т. е. она старалась сделать доступными человеческому пониманию и внутреннюю жизнь Божества, и отношения Его к миру. Но теоретическая постановка, одно познание, не исчерпывает, не решает вопроса; оно может быть лишь указанием идеала. Так, Троица имманентная указывает нам, чем мы должны быть в своей родовой совокупности, т. е. учение о Божественном Триединстве превращается в вопрос о нашем, человеческом *много-* или *все*единстве (о церкви); в учении же об отношении Божества к нам (Троица искупления) заключается также и учение о нашем отношении к Божеству, т. е. о том, как мы должны действовать согласно Божественному плану нашего спасения. Богословское знание разбирало вопросы об отношении Слова к созданию мира, о проявлении Божества непосредственно чрез силы природы (Промысл), о проявлении Его в пророческих видениях, в деле искупления (это Ветхий завет); но сколько мы знаем, оно не касалось вопроса о воссоздании как исполнении пророческих предсказаний, не касалось вопроса о проявлении Божественной воли чрез посредство нас как разумно-свободных существ, в деле воссоздания или всеобщего воскрешения, не ставило вопроса о том, как образец, данный нам в лице Искупителя, превратить в закон деятельности, и не отдельных только лиц, но в закон совокупной деятельности всего человечества, в закон будущей истории, имеющей осуществить идеал, явленный нам в Троице имманентной.

Если Слово Божие есть не знание только, но и действие, то и Богословие, как слово о Боге, должно прежде всех наук (которые и не должны быть вне его, богословия) должно стать делом, не может оставаться одним знанием. Для богословской науки, не считающей знания последней целью, учение о Божественном Триединстве есть вопрос о человеческом *много-* или *все*единстве, т. е. о церкви, об объединении живущих чрез оглашение и крещение в чаянии, или ожидании, не бездейственном, однако, воскресения мертвых и жизни бессмертной. Учение об отношении Божества к нам и миру есть вопрос об отношении к Божеству нас как орудия осуществления блага. Приготовление из целого человеческого рода орудия, достойного Божественного чрез него действия, есть задача богословов в связи со всеми другими представителями знания как воспитателями народа, призываемого к защите отечества и для обороны от слепой силы природы или же для обращения уже ее, этой слепой силы, из смертоносной в живоносную, что и сделает ненужною защиту от себе подобных. В этом и должно состоять воспитание народа, крещенного прежде оглашения, прежде произнесения обета, народа, за коего поручились и светские, и духовные власти; светские и духовные власти, быв крестными отцами народа, произнесши за него обет, приняли на себя и обязанность приготовить народ к исполнению этого обета.

11. Совокупное действие трех Божественных лиц, или образец, данный в Троице, не может найти своего выражения в нынешнем состоянии человечества, ни в языческой розни, ни в магометанском господстве и совершенно противоположен буддийскому нигилизму, нирване, пустоте, бездействию.

Если бы признать вместе с магометанами сущностью Божества господство или власть, то должно бы было признать вместе с тем детское состояние человечества, ссоры и рознь (т. е. такое состояние, при котором необходимы принуждение и наказания), постоянным, вечным; а между тем в понятии Бога как любви заключается требование самостоятельности от Его служителей, ибо без самостоятельности не может быть любви, а будет только страх. Надо иметь слишком низменное понятие о Божестве, чтобы приписывать ему такое свойство, которое мы осуждаем даже в людях. Нельзя не заметить, что приписывание Богу наименований «Господин, Владыко» осуждалось некоторыми отцами церкви. Власть есть тяжелая обязанность, вынужденная временною необходимостью. Не увлекаться властью — даже не добродетель. Точно так же и правосудие нельзя признать сущностью Божества. Бог, говорит Климент [33], благ Сам в Себе, правосудие же, напротив, обусловливается отношением Бога к миру; а потому временное состояние, вызванное нашими грехами, нашим несовершеннолетием, нельзя считать постоянным свойством Бога; не давали же мы клятвенного обета всегда быть достойными наказания и действовать только по принуждению! Тем не менее правосудие, как и власть, имеют для нас важное значение; если человечество не достигнет совершеннолетия, то люди, как несовершеннолетние, как дети, будут строго наказаны.

Русский народ с глубоким смыслом называет одни преступления, как вызванные голодом, самозащитою и т. п., несчастиями, другие же — шалостями. (Шалят, например, на больших дорогах, шалят, можно сказать, в настоящее время в банках. Эти шалости-преступления, ужасные по своим последствиям, по своим побуждениям совершенно детские. Впрочем, преобладание детей, вообще детского, над отцами и вообще отцовским можно считать характерною чертою настоящего времени; всякое уважение к высшим считается теперь пороком, и, напротив, дерзость признается доблестью.) Будет совершенно согласно с мыслью народа сказать, что несчастны и те, которые принуждены налагать наказания, несчастны и мы, для спокойствия, для ограждения коих существуют наказания. Государство с его юстициею, полициею есть печальная необходимость, а потому христианство есть печалование, а духовенство — печальник за подсудимых, виновных [34]. Когда же оно, духовенство, само начинает судить, тогда из православного делается католическим. Институт присяжных, литературная гласность есть только искажение печалования. Мировая скорбь есть также печалование за всех страждущих и умирающих, и эта скорбь не остается только чувством, не может им оставаться, а переходит, должна переходить в дело. Деловое выражение мировой скорби есть всеобщее воскрешение.

Пока единство человечества не имеет выражения в действии, пока человечество не сделает предметом своей деятельности всеобщего воскрешения, пока не признает его долгом, до тех пор деятельность человечества будет проявляться во взаимном истреблении, потому что ей нет иного исхода, нет другого поприща, достаточно обширного, и до тех пор люди будут нуждаться в уголовном суде, этом, по одним, подобии, а по другим, оригинале страшного суда. Пока не исчезнет убийство, не исчезнет и его необходимое следствие — суд земной, а также и апелляция на земной суд к суду небесному. Словом, пока у человеческого рода нет общего дела, силы его будут поглощаться делом общественным, которое требует разделения, партий, борьбы. Итак, если власть временна, а правосудие не бесцельное возмездие, то обе эти силы могут иметь только педагогический характер: назначение их руководить, исправлять и привести, наконец, человека к сознанию долга.

Но прежде всего сами руководители должны сознать, в чем заключается долг, какое воспитание и образование они должны дать руководимым ими: то

ли, которое, лишая нас детской чистоты, не выводит из несовершеннолетнего, детского состояния, а оставляет в вечном ребячестве, т. е. в подчинении слепой, естественной силе; в вечной борьбе с себе подобными и в постоянной опеке; или же то, которое на сохранении детской чистоты (любви к отцам) основывает достижение совершеннолетия?

Если мы приложим христианский критерий к нынешнему состоянию общества, и не в действительном состоянии, а именно в идеальном его представлении, приготовлять к коему воспитание считает своею целью, то найдем, что это общество, утратив детскую чистоту, тем не менее осталось и будет ребяческим, и притом решительно во всех отношениях; ибо нельзя назвать совершеннолетним общество, которое не может обойтись без надзора, принуждения и наказания; нельзя назвать совершеннолетним то общество, которое, не имея средств против неурожая, хотя и изучает природу, применяет свои познания к производству ненужных вещей, для коих высшей похвалой служит выражение «точно игрушечка». Общество в настоящем своем состоянии основывается на ограничении родственных чувств. А между тем, если родственному чувству, сыновнему или отцовскому, не будет открыто всемирное дело, то оно будет проявляться в ущерб другим и всему обществу (за неимением лучшего) в деле добывания средств наслаждения для своих ближайших; общественное же дело будет заключаться в подавлении этих, вызванных, однако, родственным чувством, противообщественных поползновений. Говоря это, мы разумеем все противообщественные и вообще преступления, совершаемые не из личных, а из семейных, родственных выгод. Таким образом, общество внутри себя карает за то самое, что позволяет себе делать с другими обществами, если не составляет с ними союза штатов, имеющего над собою еще высшую власть. Существование общества требует пожертвования интересами родства, потому что дело общественное и родственное не совпадают. Общество, или общественная сила, блюдущая за сохранением мира между родами, потому только и существует, потому только и нужна, что роды или семьи не сознают своего всемирного родства, а потому и не имеют всемирно родового дела; так что если бы общественная власть, наскучив ролью блюстителя мира и порядка, получив отвращение к дрязгам, которые она обязана разбирать в качестве судьи и за которые должна наказывать этих недорослей, пожелала бы найти средство, могущее избавить ее от роли дядьки, то другого средства она не могла бы отыскать, кроме всемирного дела, в котором родственные чувства нашли бы исход; ибо все преступления суть только расходование по мелочам силы, естественно назначенной на восстановление всемирного родства. В образовании братства отцов для воспитания сынов и братства сынов для воскрешения отцов состоит естественный ход воссоединения родов. Государство возникло как чрезвычайная мера против опасности взаимного истребления родов или же в виде защиты одной группы родов против другой, соединившейся для истребления или порабощения. Государство необходимо, пока не образовалось всемирное родство. Несознательно дело всемирного родства и началось уже, но в искаженном пока виде.

Против выраженного здесь узкого понимания общества, состоящего будто бы из недорослей, нуждающихся в постоянном надзоре и, следовательно, в дядьках, которые наказывали бы их за шалости и разбирали их дрязги, могут возразить, что в обществе есть и другие дела: есть промышленность, которая производит не одно необходимое (и говорят это ей в похвалу, потому что только варвары и дикари ограничиваются необходимым, да и у тех можно заметить стремление к излишнему и ненужному), т. е. производит те самые безделушки, которые порождают дрязги в обществе. Есть в обществе цивилизованном нау-

ки и между прочим наука, изучающая общество, т. е. это знание или теория дрязг, как одной из функций этого общества, ибо оказывается (чем особенно восхищаются в наше время), что и эти дрязги совершаются правильно, сделались, следовательно, недугом уже хроническим. Есть еще естествознание, изучающее природу, и не бесплодно, ибо вся промышленность, производящая по преимуществу ненужное, в естествознании находит средство для своего развития, для улучшения своих произведений. Есть искусство, дающее художественную форму той самой общественной действительности, которая здесь описана нехудожественно; изображая ее, художество или восхищается мнимыми достоинствами описываемого, или же хочет показать, будто под действительным смехом скрывается сокрушение о пороках, искоренение которых хотя и желательно, но не улучшило бы общества, ибо само оно есть искажение родства, а такое искажение есть существенный недостаток общества. В идеальных построениях общества этот недостаток не уменьшается, а еще более усиливается, и потому идеальные построения оказываются хуже действительности. В них опека доводится до minimum'a (Примечание 20-е), но при этом забывается, что граждане, т. е. недоросли, не сделаются совершеннолетними от снятия с них опеки и даже не могут ими сделаться, ибо общество, как неродство, не может дать им *дела*, в котором проявилось бы их совершеннолетие, так как промышленность, искусство, наука в ее искусственных опытах и как знание для знания — все это должно быть отнесено к разряду игрушек, игр (т. е. к подражаниям природе), к предположениям, мыслям, а не к делу. Поэтому, если, заканчивая возражения против выраженного здесь узкого понимания общества, укажут на философию, которая, отвергая родство даже в Боге, для человечества считает родство неисполнимым и ненужным, как и в природе признает неродственность неискоренимою, то в этой философии, как мысли общества, отказывающегося от дела, можно видеть только желание остаться при своих игрушках и при представлении лишь всеобщего единства, если не считать попытки третейского суда над народами за попытки осуществления всеобщего единства в узком смысле. Но если эти попытки и осуществятся, то сварливость, этот неиссякаемый источник, служащий в государствах для утоления жажды правосудия, жажды, обеспечивающей этому источнику вечное в них, в государствах, существование, не уничтожится, а получит лишь иной исход.

Общество со всеми его принадлежностями можно уподобить блудному сыну родового быта, к которому оно и должно возвратиться. Но этот блудный сын не бесплодно провел годы своего скитания, и он в силах уже преобразовать старый родовой быт во всемирное родство. Родство есть то, что наиболее известно, наиболее доступно людям, даже именно то, что наиболее затрагивает человеческое сердце, ибо для отцов — это вопрос о судьбе их сынов, а для сынов — вопрос о судьбе их отцов, куда входит вопрос и о братстве, или вообще о причинах неродственных отношений людей между собой, а также вопрос и о хлебе насущном, о здоровье для всех, о смерти, или вообще вопрос о причинах неродственного отношения природы к нам и о нашем искусственном к ней отношении, ибо естественно для человека было бы только обращение неродственной силы естества природы в родственную. В человеке и начался уже переход естественной слепой силы в сознающую родство, в силу родственную.

Несовершеннолетие рода человеческого ни в чем так не выражается, как в суеверном преклонении пред всем естественным, в признании за слепою природою руководства разумными существами (естественная нравственность); и в таком состоянии несовершеннолетия, или детства, находятся не дикари, не молодые народы, а устаревшие, вовсе не замечающие своего суеверия и даже гордящиеся своею свободою от суеверий. Так было в древней истории, так про-

исходит и в новой, и такое детское состояние начинается обыкновенно в эпоху падения народа, хотя самому народу оно и представляется процветанием. Настоящее детское состояние Западной Европы есть то же язычество, но только секуляризованное, начавшееся с эпохи так называемого Возрождения. К естественному, пред которым суеверно преклоняются, относится и смерть, страх пред которою заставляет, наконец, призывать ее как освободительницу от этого мучительного страха, писать ей гимны, прославлять ее (певцы смерти Леопарди, Дранмор, Аккерман и друг <ие> [35]). И хотя природа признается смертоносною, саморазрушительною силою, но не потому, что она слепая; а между тем может ли слепая сила привести к чему-либо другому, кроме смерти?.. Слепою силою люди признают природу даже тогда, когда и себя не исключают из нее, и вместе с тем считают смерть каким-то законом, а не простою случайностью, водворившеюся в природе вследствие ее слепоты и ставшею органическим пороком. А между тем смерть есть просто результат или выражение несовершеннолетия, несамостоятельной, несамобытной жизни, неспособности к взаимному восстановлению или поддержанию жизни. Люди еще недоросли, полусущества, но полнота личного бытия, личное совершенство возможно только при совершенстве общем. Совершеннолетие есть и безболезненность, бессмертие; но без воскрешения умерших невозможно бессмертие живущих.

Чтобы судить о глубине нашего нравственного упадка, достаточно сказать, что уже не различают естественного для слепой силы от того, что естественно для человека; это и значит, что остаются в детском состоянии, но лишенном детской чистоты. Самоисправление же, в коем дается обет при крещении, состоит в достижении совершеннолетия при сохранении этой чистоты, и даже для одного этого, для сохранения детской чистоты необходимо достижение совершеннолетия.

12. Как в нравственном мире сущность Божества не выражается ни во власти, ни в правосудии, так и в физическом мире истинное Божество не найдет, не может найти полного выражения ни в *суриа* (солнце-отец), ни в происходящем от него *агни* (огонь, сын), ни в от него же исходящем *вайю* (ветер-дух) [36], хотя в этих трех явлениях и действует, по-видимому, одна и та же сила постепенного, а иногда и внезапного сгорания. Говоря отвлеченным языком, сила эта есть теплота, тепловая энергия, сила расширения, разъединения, благодаря коей земля явилась уединенным, изолированным телом, почему и жизнь на ней могла проявиться лишь в постепенном сгорании или угасании, в постепенном омертвении. В этом сгорании или угасании миров, в так называемом огненном конце их, могли бы выразиться и власть и правосудие одинокого Бога; может быть, они и выражаются в нем, если только сгорание не есть действие лишь просто слепой, или оставленной своей слепоте, еще неуправляемой силы (Примечание 21-е). Но ни в каком случае в нем, в этом сгорании, не может выразиться любовь Триединого; и человеческий род, уподобляясь Триединому, не должен поклоняться и служить этой слепой силе, ни даже ожидать естественного конца угасания мира, но, познавая силы, он должен обращать их в орудие восстановления всего угасшего.

Общий обет, который дается при исповедании Символа Веры, не произвольное, не искусственное, не придуманное требование, а всеобщий, всечеловеческий долг не слепой, а сознательной, человеческой природы. В согласии обета и долга заключается примирение веры и знания, или секуляризованного язычества с христианством. Если бы онтология, наука о бытии, была бы не мыслима только, но и чувствуема, то ее нельзя бы было отделить от деонтологии, т. е. нельзя бы было отделить то, что есть, от того, что должно быть. Если мы не только сознаем, но и чувствуем, что наше бытие на зависит от нас, что мы не

имеем, следовательно, ничего своего, то понятно, что в основе деонтологии не может быть положено сознания своего достоинства, а должно быть сознание своего ничтожества, рабства, бедности естественной; и содержанием деонтологии, или долга, будет приобретение независимости, но не в политическом смысле, и собственности, не в социальном, а в онтологическом смысле, т. е. это будет приобретением того и другого в смысле физическом или даже в физико-астрономическом. Долг и обет естественны, насколько сознание естественно в природе, они и сверхъестественны, насколько сознание выше слепоты. Только философы, считающие мир своим представлением, и могут признавать его своим созданием, своею собственностью и быть гордыми таким сознанием, т. е. безусловным знанием только себя самого, не признающим ни равного, ни товарища, ни даже подобного себе. Этот абсурд есть принадлежность не человека, владеющего всеми своими способностями, а мыслителя, ученого, у коего при атрофии чувства и воли остается только мысль. Потому-то знание зла без желания искоренить его и знание добра без желания водворить его и есть действительно великий грех, который может быть искуплен только превращением сословия, живущего мыслью, в комиссию, прилагающую мысль к делу. Долг возникает не из пользования лишь чужим (вещью), но и из преступления, т. е. из вытеснения младшим поколением старшего, а потому обет есть не хранение только, которое и невозможно, а восстановление. Следовательно, завет отцов, душеприказчество, есть не произвольный приказ отцов, а требование (приказ) самой сыновней природы (императив самой природы человеческой), восстановляющей образы отцов в душах сынов даже против их воли.

13. Все обязанности, налагаемые на нас учением о Триедином Боге, выражаются в одной заповеди, в заповеди о *долге воскрешения*. В противоположность магометанству мы можем сказать: *«Нет иного Бога, кроме Триединого, и воскрешение — Его заповедь»*. Этот долг есть единственный, общий всем людям, как обща всем людям смерть. Определение долга воскрешением не есть произвольный вывод; в понятии долга уже заключается требование воскрешения, как и во всяком долговом обязательстве необходимо заключается обязанность уплаты, с тем, впрочем, различием, что долг в строгом смысле, долг всеобщий христианский, сыновний долг, требуя уплаты, требует возвращения тождественного, а не подобного, ибо сыновний долг есть произведение не отвлеченного лишь разума, а вместе и сыновнего чувства. Таким образом, исполнение долга есть восприятие на себя труда, тягла воскрешения, а не рождение, дающее лишь подобие, и не ожидание осуждения и наказания. Посему и брак есть не оставление родителей, не соединение лишь в плотскую единицу, а сопряжение в трудовую, тягловую единицу в общем деле отеческом, в деле всего рода человеческого, состоящего из тягловых единиц. У нас нет ничего своего, нами произведенного, а все даровое, точнее, долговое; жизнь наша вовсе не наша, она отъемлема, отчуждаема, смертна; мы получили жизнь от своих отцов, кои в таком же долгу у своих родителей, и т. д.; рождение есть передача долга, а не уплата его. От родителей же, как и вообще от предков, мы получили не только жизнь, но и средства к жизни, состоящие в тех способах работы, в которых все принадлежит нашим отцам, предкам, и весьма мало и только в исключительных случаях лично нам. «Какое дело нам до греха, который совершен до нашего рождения?» — говорит рознь в лице Каина (в известной мистерии Байрона)[37]. Но если мы не хотим принимать последствий греха, не нами лично совершенного, то не должны принимать и добра, не нами произведенного, что равнялось бы отречению от искупления, от всякого дела, совершаемого не одним поколением, а целым рядом их, генерацией поколений. Если высшею добродетелью для людей, отдельно взятых, будет положить жизнь за других

(смерть неповинного за виновных), то в чем же будет состоять высшая добродетель для людей, взятых в совокупности?.. Долг к родителям имеет не только нравственный характер, но выражается и в физической зависимости, невольности, несвободности; рожденность — это несвободность. Земля и все другие условия жизни не составляют нашей собственности; мы не землевладельцы, а крепостные земли, точно так же как и земля зависит от солнца, тяготеет к нему, а солнце в свою очередь находится в подобной же зависимости от иного какого-либо тела и т. д. Регуляция этой слепой, не земной только, а всеобщей тяги, обусловливающей смертность, и должна быть тяглом человеческого рода. Отсюда и следует, что воскрешение есть труд, обращающий даровое в собственное, очищающий долг.

Но мы живем не на чужой только счет, не на счет лишь слепой природы, а также и на счет себе подобных, даже самых близких, заменяя, вытесняя их; и такое существование делает нас не только недостойными, но и преступными. Все бедствия, не только физические, но и нравственные, суть естественные последствия подчинения слепой силе, на счет которой мы живем; ибо, повинуясь влечениям слепой, чуждой, неподобной, хотя и в нас самих живущей, силы, становимся врагами себе подобных и даже самых близких. Таким образом, нынешняя жизнь делает нас не только недостойными счастья, но и несчастными; и если глубина самоосуждения делает страшный суд из трансцендентного имманентным, то и искупление требует с нашей стороны усилий, труда для обращения не нами произведенного в трудовое. Долг, следовательно, возникает не из займа только, но и из греха, преступления; ибо каждое поколение, рождаясь, тем самым наносит смерть своим родителям, и потому долг есть вместе и повинность. Сознание, что этот долг не оплачен, есть сознание своей зависимости, рабства, невольности, смертности — словом, небратства. В неоплаченном долге заключается наказание рабством, смертью. Оплаченный долг есть возвращение жизни своим родителям, т. е. долга своим кредиторам и через то — свободы себе. Бессознательный, невольный грех, грех первородный, есть коренной смертный грех, грех против Духа Святого, против истинного просвещения; не принимать ответственности за этот грех, т. е. не трудиться, не принимать участия в деле воскрешения — значит лишить человечество будущности, обречь его на полуживотное состояние. Задача человеческого рода состоит в обращении всего бессознательного, само собою делающегося, рождающегося в сознательное, светлое, действительное, всеобщее, личное воскрешение.

При этом должно заметить, что содержание долга всегда одинаково, разница только в уплате, т. е. в чем мы полагаем уплату: око за око, жизнь за жизнь, конечно, уплата, и даже до жестокости равноценная; вира, т. е. материальное вознаграждение за рабочую силу, уплачиваемое семье убитого, тоже плата, хотя и весьма неравноценная; но как в том, так и в другом случае плата, очевидно, недействительна, произвольна и не уменьшает долга, а как в первом случае (око за око, жизнь за жизнь) даже удвояет его. Все преступления и проступки, от малейшего оскорбления до убийства, имеют значение разрушения жизни; юридическое же возмездие жизни не возвращает. Экономическая плата за вещи и услуги также недействительна. Правда, за услуги и вещи, полученные нами от других, мы можем уплатить тем же, т. е. подобными же услугами, такими же вещами, но не можем возвратить тех сил, той части жизни, которая потрачена на их производство; мена не заключает в себе взаимного возвращения потраченных жизненных сил, а ведет к взаимному разорению, к смерти. Все это показывает, что содержание долга всегда есть жизнь, а потому и погашением долга может быть только восстановление жизни — воскрешение.

Воскрешение и потому уже долг, что хранение невозможно. Хранить —

значит отдавать гниению; всякая остановка есть падение; застой есть разрушение. Хранение есть заповедь завета Ветхого, неполного, завета, в котором и Божество представляют почившим и предметом упования ставится покой, так что субботний покой считается праздником для человека. Мало того, деятельность человеческая смертоносна и не может быть иною, если не поставить себе целью воскрешения. Такова и европейская цивилизация; ход ее разрушителен: поселение европейцев среди дикарей сопровождается вымиранием последних; в борьбе с туземцами принимает участие и растительная и животная жизнь; европеец несет с собой свою флору и свою фауну; торжество его сопровождается искоренением не только человека в нецивилизованных странах, но и гибелью туземной флоры и фауны. И между тем это страшное явление не стало вопросом, не сделалось предметом исследования, а принимается как явление неизбежное, роковое. Почему европейская цивилизация смертоносна — в этом не хотят дать себе отчета, и потому цивилизация остается слепою. Явление вымирания в диких странах только проявляется с наибольшею резкостью, действует же оно везде и всегда, составляя необходимую принадлежность цивилизации, и у народов наиболее цивилизованных вымирание уже начинается.

Признав своим долгом всеобщее воскрешение, для нас не будет страшно признать, что все первобытное человечество виновно в грехе каннибализма даже самых близких, и осудить этот грех мы не имеем права, потому что и в настоящее время живем на счет предков, из праха которых извлекаем и пищу и одежду; так что всю историю можно разделить на два периода: 1-й период — прямого, непосредственного каннибализма, и 2-й — людоедства скрытого, продолжающийся и доселе, который и будет продолжаться, пока человек не найдет выхода из своего заключения на земле. Но за этим вторым периодом необходимо должен последовать третий — период всеобщего воскрешения, как единственно действительного искупления греха каннибализма.

14. Полная добродетель состоит в соединении нравственности с знанием и искусством; такая добродетель (а не отсутствие лишь порока) не делает только достойными счастия, но и дает его; она есть не только благо или добро, но и само блаженство. И душеприказчество, т. е. воскрешение, есть не долг, не приказ или повеление только, но и желание нашей души, сохранившей детское чувство, или добродетель; ибо душа, согласно евангельскому критерию, есть «любы», и любовь именно сыновняя, которая по наследственному сходству не может думать о себе, не думая об отцах. Заповеди блаженства состоят в соединении добродетели со счастьем, причем связь между ними не трансцендентная, а имманентная. Все заповеди блаженства, сказанные в нагорной проповеди, сокращаются в одну, сказанную по воскресении апостолу Фоме (т. е. всем сомневающимся от полноты любви): «Блаженны не видевшие, но сохранившие веру» [38], т. е. верность при исполнении общего дела, потому что они узрят Христа со всеми умершими как награду своего общего братского труда или, вернее, как результат его.

Полный долг есть воскрешение, т. е. обращение мира несвободного, где все определяется физическою необходимостью, причинностью, в мир сознательный, свободный, который теперь мы можем представить себе лишь мысленно, должны же осуществить его действительно, потому что это не идеал только, а проект; в таком осуществлении и состоит добродетель, которой необходимо принадлежит свобода и бессмертие, которая не делает людей только достойными счастья, но и дает им счастье, которая есть, следовательно, не только благо или добро, но и блаженство. Это не та бессильная, только личная или общественная добродетель, которая, повторяем, способна делать людей лишь достойными счастья; эта добродетель есть труд, доблесть всех, обращающая сле-

пую, смертоносную силу природы в управляемую разумом, в живоносную (поклонение же слепой силе есть отречение от Бога и обращение человека в животное); потому-то она и заключает в себе силу делать людей счастливыми. Таким образом, человек, устраняя из своих действий личные побуждения, стремление к личному счастью, необходимо, однако, достигает его, потому что общая добродетель, т. е. дело всех, есть причина и воскрешения всех, следовательно, и личного бессмертия. *Жить нужно не для себя (эгоизм) и не для других (альтруизм), а со всеми и для всех*; это и есть объединение живущих (сынов) для воскрешения умерших (отцов).

Вопрос «Зачем страдают добрые люди в этом мире и благоденствуют злые?» назван новым евреем (Гейне) проклятым [39]. Но прежде всего на него нужно ответить, что будут страдать добрые, а иногда и недобрые, до тех пор, пока будет задаваться вопрос: «Почему благоденствуют злые?» Когда сокрушаются о страдании добрых — это понятно, но какому благоденствию злых завидует Гейне, душевному ли их расположению или же материальной обстановке? Если же из приведенного вопроса устранить зависть, то останется: зачем страдают вообще люди? Точно так же если бы добрые люди поняли, что благ един только Бог, как это сказал Тот, Кто был под крестной ношей, тогда, быть может, они поняли бы и то, что истинно зол один лишь дьявол; и тогда опять-таки не пришлось бы задавать вопроса ни о безусловно добрых, ни о безусловно злых, и остался бы один вопрос о страдании вообще людей; но тогда и понятие «добрый» приняло бы иной смысл. Если с понятием «добрый», «благий» будет соединено, как в Боге, понятие ведения и силы, а не отсутствие лишь порока, как в добрых людях, т. е. если бы добродетель не делала бы лишь достойными счастья, но была бы силой, дающею счастье, то тогда никто бы не страдал и не был злым. Если же мы будем рассматривать добродетель отвлеченно от силы, если слабость знания, слабость физическая совместимы с добродетелью, то пассивное исполнение заповедей, т. е. исполнение заповедей лишь в тесном смысле, лишит ли огонь силы жечь, воду — топить и т. п.? Итак, чем же должно быть добро, чтобы добрые люди не страдали? Когда наступает голод, трудившиеся не собирают плодов своего труда, но не собирают потому, что труд их направлен к извлечению наибольшего дохода, а не к обеспечению верного урожая. Труд есть добро, но, не говоря уже о хищении, он не обладает ни знанием условий, от коих зависит урожай, ни силою или искусством управлять этими условиями, потому что знание служит интересам промышленности и торговли, а силы и деятельность человеческие поглощены производством и обработкою предметов роскоши и торговлею ими. Хотя и об этих последних занятиях говорят, будто и они дают хлеб, но чтобы понять всю несостоятельность такого выражения, достаточно представить себе, что все люди, оставив земледелие, обратились бы к промышленности и торговле, т. е. к производству предметов роскоши; тогда человечеству оставалось бы только умереть с голода. Обращение же всех без исключения людей к земледелию, обращение на земледелие всей силы знания обещало бы возможность изучения всех условий урожая, следовательно, возможность управления ими. Из этого очевидно, что действительная истинная добродетель может заключаться только в управлении слепыми силами природы. Германский философ (Кант), давая критерий для определения истинно доброго дела в видах отличия от мнимо доброго, пользуется этим критерием совершенно произвольно, так что долг, безусловный по форме, по содержанию оказался правилом, определяющим мелочные отношения до разрешения вопроса о том, позволительно ли принимать приглашение на неумеренность, без всякого стремления к выходу из этих отношений, хотя они далеко не могут быть признаны истинно нравственными.

Настоящая жизнь, что называется земная жизнь (как будто иные миры существуют не в тех же условиях, как и земля, как будто и они не земли,— если не разуметь под неземною жизнью чего-то трансцендентного, чего-то мистического), настоящая жизнь, ограничиваемая кратким временем и тесным пространством (если человек свободен то свободен как птица в клетке), по мере того как условия, в которые поставлен человек, будут обращаться в орудия его воли, т. е. по мере исполнения долга, заключающегося в управлении слепыми силами природы, настоящая земная жизнь будет расширяться до границ самой природы, ибо сама природа, сознавая в нас свою несвободу, чрез нас же обращается в мир свободных, бессмертных личностей. Вернее же сказать, такое превращение мира производится чрез нас Богом, и именно Триединым Существом, Которое, когда совершится такое превращение мира, найдет в нем свое выражение.

15. Полный долг заключается в десяти ветхозаветных заповедях, понятых по-христиански, претворенных в одну общую, единственную заповедь всеобщего воскрешения[40]. Это путь, по которому может, или даже необходимо должно, перейти старо- и новоиудейство в христианство. Долг в истинно христианском его значении требует, чтобы заповедь служить истинному Богу и не творить себе подобий была понята в самом обширном, положительном, а не в ветхозаветном, или отрицательном, смысле. Ветхий завет не давал первым двум заповедям должного значения, ибо, понятые по-христиански, они оказались бы в явном противоречии с третьею и, особенно, с четвертою заповедью. Вопреки первой и второй заповедям, требующим безусловного служения только истинному Богу, третья разрешает служение суете, запрещая лишь смешивать это служение с служением Богу; и разрешение это, очевидно, равнозначаще разрешению, заключающемуся в четвертой заповеди: шесть дней творить все дела свои и только седьмой посвящать на служение Богу. Шесть дней служить своим личным пользам и выгодам (узаконение розни), творить в них всякого рода подобия (т. е. обожать вещь, делаться орудием слепой силы природы и забывать об истинно подобных), а в седьмой день бездействием или даже только мысленно служить Богу — это, конечно, значит один день мнимо лишь служить истинному Богу (суббота — отрицание розни, но не положительное, деятельное братство), а шесть дней истинно служить ложным богам; это значит творить свой искусственный мирок наподобие естественного, а не воссоздавать мир естественный по образу Триединого Бога. Должно заметить, что под подобием мы разумеем не невинных идолов, которых так усердно истребляли, а всю ту обстановку, которая служит виною, причиною споров, раздоров, приводящих к смерти. При воссоздании же, или тождественном возвращении, такого раздвоения быть не может; тогда во всей шестидневной работе человеческой выражалось бы дело Божие, и в самом голосе человечества слышался бы голос Сына человеческого: «Грядет час и ныне есть, егда мертвые услышат голос Сына Божия и, услышавши, оживут» (Иоан. 5, 25) — *оживут, конечно, материально, видимо, осязаемо.* Христианство и будничный труд возвышает до работы воскрешения, а праздничное безделье обращает в дело воскрешения.

Противоречие между первыми двумя заповедями, понятыми в христианском смысле, с одной стороны, и следующими двумя, третьею и четвертою,— с другой, кончится, когда третья заповедь будет понята как запрещение служить мануфактурно-торговой суете города, а четвертая не будет разрешением селу служить слепой, смертоносной силе природы, а, напротив, будет повелением обратить ее в живоносную силу (Пасха) для служения Богу не мертвых, а живых. Вторая заповедь, понятая не отрицательно, а положительно, требует от четвертой обращения суточной и годовой работы во внехрамовую литургию,

обращения слепого прогресса в пасхальный ход, превращения шестидневных личных дел, искусственной недели и такой же искусственной пасхалии в общее дело, управляющее естественными изменениями, годовыми и суточными. Пятая заповедь будет иметь христианский смысл, когда почитание родителей при жизни обратится, станет воскрешением по их смерти, а долгоденствие, награда за почтение, будет бессмертием. Шестая и седьмая заповеди (под нарушение коих могут быть подведены все преступления), понятые даже по-христиански, только приготовляют души, очищая их от мыслей, заключающих в себе ненависть, зависть и всякого рода вожделения, приготовляют к одной не отрицательной, а положительной заповеди всеобщего воскрешения, которое освобождает даже от невольного греха, от греха вытеснения младшими старших. Шестая заповедь, запрещая ненависть, неприязнь, требует любви, а седьмая, запрещая прелюбы, предостерегает от искажения любви; седьмою заповедью осуждается слепая любовь, ибо бессознательная, чувственная любовь (отделение чувства от знания), такая любовь, как и злоба, производит смерть. Шестая заповедь в самом обширном смысле, т. е. в смысле не лишить жизни ни единого, самого малого живого существа, и в самом глубоком — не помыслить даже зла, неисполнима, как неисполнима и седьмая заповедь, понятая в строгом смысле, потому что такое исполнение этой последней повело бы к прекращению рода. Неисполнимость отрицательных заповедей требует исполнения положительной заповеди воскрешения; и в неисполнимости «не убий» заключается необходимость не только воскрешения, но и гарантия возвращения к жизни всех.

Итак, все преступления разрешаются в прямое или косвенное нарушение шестой заповеди, так же как все добродетели разрешаются прямо или косвенно, посредственно или непосредственно в одну великую добродетель, во Всеобщее Воскрешение, ибо оно есть не мнимое или только внутреннее раскаяние, а действительное возвращение всего отнятого, похищенного, полное заглаждение всех нарушений шестой заповеди. В обширную область преступлений против этой заповеди входят не только всякого рода оскорбления (медленное убийство), но и похищение вещей, т. е. нарушение восьмой заповеди; ибо похищая вещь, мы похищаем некоторую долю жизни, потому-то вещи или имущество и называются очень выразительно «животами». Под похищением же нужно разуметь и приобретение вещей по низким ценам, возникающим по случайностям спроса и предложения, возведенным экономическою наукою в закон, которому будто бы подчинены, или должны подчиняться, отношения разумных существ. Кроме того, похищая в чужом труде (т. е. в вещи) частицу жизни, мы в то же время освобождаем себя от труда; убивая, мы не хотим возвратить жизни, так как труд отчасти уже есть, а должен бы быть вполне действием воскрешения. Ценность труда определяется только отношением к воскрешению; изойти трудом, как этого требует долг, значит превратиться в дело, в действие воскрешения; положить душу свою в труд — значит ускорить свое и всех воскресение. Итак, преступность восьмой заповеди поднимается до преступности шестой, а добродетель труда возвышается до заповеди воскрешения; ветхозаветное «не убий!» превращается в новозаветное «воскрешай!» в смысле всеобщего, совокупного дела.

И в этом заключается полная противоположность двум современным направлениям, из которых одно видит единственное спасение в самом строгом исполнении восьмой заповеди и готово было бы даже уничтожить праздники, потому что люди этого направления и в праздниках усматривают похищение их собственности, богатства, которое могло бы быть приобретено для них, если бы праздник обратился в рабочий день. Другое же современное направле-

ние, ставя вещь так же высоко, как и первое, видя в доставляемых вещью удобствах и наслаждениях единственно возможное для человека благо, желало бы совершенного уничтожения восьмой заповеди, как одной из немалых преград к уравнению состояний, в неравенстве которых люди этого направления полагают начало всех зол человеческого рода.

16. Всякое общество теряет подобие Триединому, вносит в себя мрак (невежество) и смерть, если вещь в этом обществе предпочитается взаимности. Раздор, вносимый вещью, отчуждает людей друг от друга, душа делается потемками, а наружность перестает быть верным выражением, откровением души, делается оболочкой, скрывающей душу, обманом. Это и есть обскурантизм, при котором лицезрение уже не значит душезрение, когда о внутреннем можно только догадываться, делать заключения, предположения, т.е. мыслить, а не видеть; доказательство же состоит в превращении мыслимого, представляемого в видимое, очевидное, причем знание тождественно просвещению, а общество есть проявление знания.

Как корыстолюбие (когда вещь предпочитается взаимности), так и властолюбие вносят мрак, обскурантизм в общество, и такое общество не может быть подобием Триединому Богу. Как только мысль отделяется от действия, мыслящее от действующего, последнее становится слепым, а мыслящее делается теоретическим; мрак отделяет интеллигенцию от темного сословия; темное для себя, это сословие темно и для интеллигенции; знание интеллигенции — не прямое знание, а лишь отраженное, бледный образ. Чем слепее, рутиннее становится действие, тем темнее оно для себя, тем менее выражает оно себя и для других, тем менее оно познаваемо. Обращение действующего в сознающего и мыслящего в действующего будет уподоблением нераздельности, единству. Вещь (природа) будет для нас явлением, исчезаемым, пока она будет рождаться, происходить помимо нашего сознания и воли. До тех пор мы не будем знать ни себя, ни внешнего мира, до тех пор невозможно и взаимознание, пока материя, не проникнутая светом, действием, будет стоять между нами как сила разъединяющая и нас самих превращающая в явления. Одно восстановление исчезнувшего, обращение его в сознающее и действующее есть доказательство, полное знание и прочное, бессмертное существование.

17. Промышленное направление, стремящееся обратить все дни в однообразную, прозаическую, душеубийственную работу, а с другой стороны, общество так называемого воскресного покоя, воскресной, так сказать, субботы, усиливающееся под видом христианства восстановить иудейство,— эти два противоположных направления представляют в настоящем веке два самых существенных разрешения вопроса о долге. Но фабричное язычество, лишенное даже истинной, действительной художественности, обращающее творческие силы людей на производство вещей домашнего употребления (Примечание 22-е), как и прикрывающееся именем христианства иудейство, бессильны решить этот вопрос. Нынешняя работа резко отличается от прежнего труда; главная трудность ее состоит не в усиленной деятельности всего человека (ибо в работе нередко участвует лишь несколько пальцев) — неприятная сторона ее, полагаем, заключается в усилии держать в бездействии все остальные, не участвующие в работе члены. После такого вынужденного шестидневного бездействия седьмой день может разрешаться только разгулом, а не покоем. Рабство древнего классического мира сравнительно с рабством нынешнего времени может быть названо номинальным; хотя рабы тогда и считались вещью, но работа их не была так однообразна, как в настоящее время, и между этими рабами были и такие, которые занимались умственной работой, тогда как нынешние рабы суть действительные вещи, или машины, исполняющие однообразные опера-

8—155

ции. Итак, ни нынешний покой, или иудейство, ни современное язычество, или фабричная работа, не решают вопроса; одно воздержание от суетности, доведенное даже до возможных человеку пределов, а не в течение одного лишь дня в неделю, не может еще привести к цели; точно так же не достигнет человек ее и в том случае, если обратится в машину для производства фабричной работы.

Нельзя лицемерить с воскрешением, ибо оно одно и есть истинное дело, заменяющее праздность и освобождающее от фабричной работы!..

18. Воскрешение есть заповедь не новая, а столь же древняя, как культ предков, как погребение, которое было попыткою оживления; оно так же древне, как и сам человек. Воскрешение есть естественное требование человеческой природы, и оно исполнялось, насколько человек был сыном человеческим, и не исполнялось, поскольку в человеке оставалось животного. Долг воскрешения, долг к отцам, сыновний долг, как его можно назвать, явился в мир вместе с человеком. Для воскрешения человек восстал, принял вертикальное положение, положение сторожевое и трудовое. Востание [41], сделавшееся постоянным, проявляющееся в непрерывной бдительности, наблюдательности и в непрерывной работе, заменяющей даровое трудовым, выражает не положение только, но этим востанием даются уже средства, направление, смысл и цель, им открывается сознание себя сыном человеческим. С того момента, как человек обратил взоры к небу, принял вертикальное положение, вся деятельность его, как она ни извращалась, имела целью служение отцам. Это служение заключалось особенно в земледелии, которое в глазах человека было необходимо не для сохранения только жизни живых, но и для восстановления жизни умерших. Даже сделавшись гражданином, отрешившись от связей с живой природой, человек не переставал, хотя и невольно, выражать этот долг и в знании и в искусстве; даже самые пороки его, корыстолюбие, тщеславие, были лишь извращением этой добродетели, этого долга. Вся деятельность его объясняется из чувства смертности и соответствующего ему стремления к воскрешению, постоянно, впрочем, нарушаемого животным стремлением к самосохранению и наслаждению.

19. Древней истории давало смысл искание страны умерших отцов, рая, которое отчасти и заменяло стремление к воскрешению, видоизменяло его; но это могло продолжаться до тех пор, пока земля не вся еще была открыта, пока оставалось еще место для мифической географии, для рая и ада. Недостаток средств жизни, добываемых для живых и умерших, был лишь побуждением, ускорявшим движение, которое понималось как возвращение в страну предков; представление предков удалившимися в иные страны служило оправданием движения, переселения, а могилы их, которые признавались не лишенными жизни, были причиною, задерживавшею движение. И статика, и динамика человеческого рода имеют в своем основании веру или мысль об отцах; движение и покой человеческого рода держатся на этом представлении.

Кратко вся история дохристианского мира, до Воскресения Христова, может быть выражена так: Древний мир ставил главною целью своего существования сохранение или заботу о жизни предков, которых он представлял себе живущими, хотя и иною, чем мы, жизнью, причем благосостояние умерших, по мнению древних, зависело от жертв, приносимых еще не умершими, а для сохранения души нужно было создать ей тело, так что сохранение души было восстановлением тела. Во всех открытиях, на суше и на море, выражалось стремление отыскать страну умерших; по крайней мере в народных сказаниях придавался такой смысл всем этим открытиям, судя по тому, что все путешествия на Запад морем и на Восток сушею, начиная с Одиссея и до экспедиции Александра, заканчивались, по народным легендам, открытием рая и схождением в ад. Морские путешествия могли представляться для народа средством к от-

крытию «страны мертвых» еще скорее, чем сухопутные, потому что у приморских народов гробом служила лодка (почему и самое название корабля «naos» имело общий корень с «навье» — умерший) — лодка, которую уносило в неведомые страны Запада или Востока, и за «вратами плача» (Баб-эль-Мандеб) встречаем Эдем (Аден), рай. Мореплаватели шли, можно сказать, по следам покойников; таким образом проложил себе древний человек путь и чрез Геркулесовы Столпы, в Западный Океан. Открытия восточные, сухопутные, завершились походом Александра в Индию; этот поход в народном представлении является «хождением Александра в ту страну, где небо сближается, соткнулось с землей, где начинается рай» (поэма «Александрия»)[42]. Такие путешествия, хотя и мнимые, выражают действительную потребность сближения с умершими, потребность возвращения их из области тьмы (ада) к жизни. Но страну умерших, т. е. рай и ад, по мере открытий, по необходимости, приходилось отодвигать все дальше и дальше, потому что представлять ее возможно было лишь за пределами известного, уже открытого; и вот Древний мир, отыскивая предков, открыл Индию, и это открытие повлекло его к измене долгу, к соблазну поставить наслаждение настоящим на место служения отцам (Примечание 23-е). Услужливая философия явилась для оправдания измены, поколебав и даже совсем уничтожив верование в существование ада и рая и в самую загробную жизнь. Философия, начавшаяся сомнением в необходимости забот о предках (что составляло цель существования живых), кончила всеобщим скептицизмом.

20. Основою всего общественного устройства еврейского народа было сознание падения и необходимости восстановления. Сознавая невозможность противостоять искушениям к нарушению раз установленного общественного порядка, законодательство еврейского народа назначило особые периоды для восстановления его: седьмой день, седьмой месяц, седьмой год, семь седьмин годов; чем длиннее был период, тем полнее требовалось восстановление. По истечении семи седьмин годов трубным звуком возвещалось: измученным, впавшим в рабство свобода, пленным — отпущение, возвращение к своей семье, к родной земле; никакого труда, ни посева, ни обработки не полагалось в этот золотой год; плоды же, порожденные без труда, должны были отдаваться нуждающимся или составляли общее достояние. Это юбилей или, можно сказать, «Лето Господне благоприятно»[43], ибо и пророки возвещали тот же юбилей, только имеющий наступить чрез более продолжительный период и таким образом, что для практической жизни было юбилеем, то у пророков было Царством Божиим. Страшный суд и воскресение, возвещаемые трубным же гласом, развились, очевидно, из тех же юбилейных праздников. Идея о страшном суде и воскресении развивалась по мере того, как иудеи приходили в столкновение все с более и более отдаленными народами; сначала это было возвращением только пленных, затем собиранием и возвращением целого народа, и, наконец, в эпоху Маккавейскую сделалось воскресением, но не всеобщим, а воскресением только праведников еврейского народа; всеобщность же эта идея приобрела только в христианстве. Еврейский народ от переворота, который должен был обнять и небо, и землю, ожидал блага только для своего племени и зла для всех других народов. Иудейство в самую идею будущего блаженства праведников (т. е. иудеев) вносило как необходимую составную часть наказание язычников; утешением Израилю служило не всеобщее воскресение, а страшный суд и наказание тех, кого он считал своими врагами; тогда как весь смысл христианства заключается именно во всеобщем воскресении; страшный же суд есть только угроза для младенчествующего еще человечества. Иудейство отличается от христианства еще и тем, что оно только ожидание всеобще-

го обновления; ожидает оно его еще и теперь и своим догматом об ожидаемом Мессии возбуждает, вызывает появление мессий, а затем казнит их, продолжая считать себя невинным (Примечание 24-е). Христианство же есть не ожидание только обновления, воскресения, а самое действие, осуществление его, хотя и замедляемое противодействием иудейства, язычества и проч. Христианство в то же время есть проповедь против суббот, субботних годов, вообще против юбилеев, в смысле покоя и бездействия; христианство есть не суббота, а воскресение. Если это не так, то в чем же смысл христианства, какая разница между вторым пришествием Христа, ожидаемым христианами, и первым пришествием Мессии, которого все еще ждут евреи?.. (Примечание 25-е.)

21. Юбилеи, хотя и были исполнением божественного закона, данного на Синае, могли, однако, выражаться только в действии самих же людей; были, следовательно, согласно Божественному велению, актом человеческой воли. Если впоследствии они превратились в ожидание только обновления, то это было искажением закона, и христианство вновь обратило человека от пассивного ожидания к забытому им делу своего спасения. Христианство, называя ветхозаветную религию сенью, прообразованием Нового завета, потому уже не может ограничиваться храмовою литургиею, что в таком случае оно и само было бы только сенью, прообразом воскресения. Первоначально в литургии соединялись все таинства, и сама она была таинством, совокупностью таинств, или делом искупления; она не была только храмовою службою, а была нераздельна от жизни, литургия была делом, которое в первые времена христианства обнимало, поглощало всю жизнь христиан. Распространение христианства, т. е. оглашение языческого мира, приобщение новых членов к первоначальному ядру, или распространение братства, и было литургиею оглашенных[44], и вся литургия была делом еще только объединения, собирания, ибо вопрос о регуляции, об обращении слепой, смертоносной силы природы в живоносную не мог тогда еще и возникнуть. Оглашение часто заканчивалось тогда открытым исповеданием и крещением огнем и кровью, т. е. гонениями, и литургия, таким образом, становилась историею христианства. Церкви не оставались тогда чуждыми друг другу, но сносились между собою посланиями, читавшимися на собраниях верующих, которые были тогда не верующими только, но и соединенными любовию, т. е. верными; в чтениях этих посланий выражалось единение собранных по образу небесного согласия, и этими посланиями поддерживалось и укреплялось единение, общение. И мы вернее сохранили бы предание, если бы не ограничивались перечитыванием старых только посланий; обратив же проповедание Евангелия в чтение, мы являемся решительными нарушителями предания, что можно видеть и из самого положения благовествующего, который в настоящее время стоит, отвратившись от народа, которому проповедует.

Когда христианство сделалось, как говорят, господствующим, тогда распространение христианства и возвращение отпадших обратилось в насилие, оглашение — в священные войны, сами крестители и апостолы стали меченосцами, а покаяние — инквизициею, внешнее приобщение к церкви превратилось во внутреннее разобщение, литургия стала только храмовою службою и из нее выделились, утративши единство, все таинства, которые сделались частным, семейным делом, а не общим. Даже самая сущность литургии оглашенных, братотворение, выделилось в особый чин, который и был назван *чином братотворения*; но чин этот по выделении из литургии остался без всеобщего усыновления. Братотворение по отвлечении его от литургии из всеобщего сделалось частным, братство установлялось уже не между всеми, а только между двумя, как и крещение, т. е. всеобщее усыновление, совершаемое вне литургии,

становилось частным делом: крещаемый воспринимался немногими, которые (т. е. крестные отцы) при этом утратили и значение представителей церкви, ибо не сею последнею назначались, а избирались только родителями крещаемого. Существование особого чина *усыновления* (см. «Новая Скрижаль» Вениамина[45]) нимало не содействовало общему усыновлению, практическим, деловым приложением коего может быть только всеобщее воскрешение и приготовление к нему, т. е. всеобщее воспитание; несоответствие же союза, который установлялся особым чином братотворения, союзу христианскому, как союзу всеобщечеловеческому, привело к уничтожению и самого чина братотворения, который был не только оставлен, но и осужден (Матвей Властарь, XIV века: «От церковного и царского закона возбранено, потому что служило (действо братотворения) поводом к сопротивлению законам и к возмущениям»)[46]. Судя по молитвам, употреблявшимся при чине братотворения, и ектеньям, приводимым у Гоара[47], оно имело не частное только, а всеобщее значение, ибо благословение на братский союз испрашивалось во имя создания человека по образу и подобию Божию, во имя апостольского союза и уже после всего воспоминались примеры дружбы Сергия и Вакха, Космы и Дамиана, Кира и Иоанна[48]; еще яснее открывается значение этого чина из Апостола и Евангелия, при сем читавшихся (1-е Коринф. 12, 27; 13, 8; Ев. Иоан. 17, 18—26). (Описание Синодальных рукописей Горского и Невоструева. Отд. III, I, с. 145, № 371, л. 133, с. 211, № 337, л. 61[49].) Чин братотворения есть совершенное подобие литургии, он и заканчивается причащением преждеосвященными дарами; особенности этого последования, опоясывание вступающих в союз одним поясом, обхождение кругом аналоя при пении «Призри с небесе и виждь, и посети виноград свой, и утверди, его же насади десница Твоя», не потому ли не употребляются в литургии, что стены храма служат, можно сказать, поясом, связующим всех присутствующих, а ходы церковные имеют смысл объединения в жизненном пути и в общем деле?

Кратко теснейшая связь литургии с таинствами может быть выражена следующим образом: *переход от литургии оглашенных* (т. е. от воспитания или объединения живущих, к чему относится и *брак*, породнение чужих) *к литургии верных* (т. е. к *Причащению* с *Елеосвящением* — погребением, имеющим вид воскрешения умерших) совершается *чрез крещение* (т. е. усыновление) с *Миропомазанием* и *Покаянием* (т. е. возвращением блудных сынов)[50].

Литургия оглашенных была обращением языческого мира (т. е. людей, утративших братство по причине забвения отцов, как одного отца) в христианство чрез единичное крещение, или же возвращением чрез покаяние снова, после уже обращения, отпавших в язычество. Самое обращение было оглашением или воспитанием, которое, однако, не принимало во внимание причин небратства, почему христианство и не стало действительным братством сынов, и дело их (литургия верных) не было явным, а лишь таинственным воскрешением, лишь образом, сенью его.

Вне греко-римского мира, и особенно у нас, обращение состояло в общем крещении без предварительного оглашения. Особой, отдельной народной школы, помимо храма, особого обучения, кроме богослужения, у нас не было. Участие в общем богослужении в храме с иконописью, как одною картиною, служило средством народного образования; и участие в таком богослужении могло, конечно, иметь народообразовательное значение. Но было ли оно употребляемо как народообразовательное средство, исполнялся ли долг восприемничества?

Киевская Русь распространяла христианство, и, крестя без оглашения, она во исполнение долга восприемничества вводила богослужение с *демественным* пе-

нием[51], устрояла иконописный храм, и все это как образовательное средство, ибо и самое испытание, произведенное на месте, касалось именно богослужения, и богослужение избрано то, которое действовало сильнее, образовательнее. Московская Русь испытанием чужих вер не занималась и самоиспытанию себя не подвергала; это значит, что у нее была вера, но не было знания, потому и богослужение не было употребляемо как образовательное средство. Не имея знания, не подвергая себя самоиспытанию, Московская Русь не могла учение о Троице принимать за образец своей совокупной жизни; и литургия не была братотворением чрез усыновление всем отцам, как одному отцу, для исполнения долга душеприказчества, не была братотворением уже потому, что от литургии отделились почти все таинства, образовав частные службы, молебны, панихиды; самое усыновление (крещение) и погребение стали частным делом; частные радости и скорби не делались общими; чуждость была сильнее единства, братства; не могло быть уже и общего, сыновнего дела. Князья и еще более народ, привлеченные прямо или косвенно к обязательной службе и поглощенные обороною земли, защитою отечества, могли видеть в богослужении лишь таинственное средство спасения; образовательным же средством богослужение для них не было. Под влиянием этой именно непрерывной обороны, постоянного ожидания нападения особенным почитанием на Руси стали пользоваться Архистратиг Михаил и Пресвятая Дева — Богоматерь, на время как бы затмившие поклонение Св. Троице, ибо от Архистратига чаяли победы, а от Матери Божией — утешения в утратах, неизбежных и при самых победах. И пока будет существовать сторожевая служба и обязательная повинность для борьбы с себе подобными, до тех пор культ небесного победоносца и Утешительницы в утратах будет затмевать почитание Троицы, в коей заключается требование всеобщего обязательного образования во исполнение долга восприемничества. Во всеобщем воскрешении заключается исполнение долга душеприказчества, а во всеобщем обязательном образовании исполнение долга восприемничества, принятого на себя еще Владимиром, но не исполненного и преемниками его: да этот долг и не мог еще быть исполнен по его громадности и трудности.

Если оглашение (образование) предшествует обращению, то народ в храме бывает лучше, чем в жизни; минутами в храме он может забывать житейские заботы, обусловливаемые небратством, а в жизни, в действительности, он остается тем же язычником, как и прежде. Если же обращению не предшествует оглашение, то участие народа в богослужении не будет вполне сознательным, а вместе с тем и противоречие между храмовою службою и внехрамовою жизнью постепенно сглаживается, та и другая подчиняются строгому уставу, не исключающему, однако, ни вражды, ни других пороков, которые уничтожают всякое подобие тому образцу, коему поклоняются. При этом учение о Троице, как согласии и любви и как отрицании вражды и прелюбы, имеет только самое элементарное выражение, такое, какому учат только младенцев; учение о Троице будет при этом выражаться соединением трех одиночных перстов в один знак, или знамение. Это, впрочем, естественное и необходимое начало того, полным выражением чего будет объединение сынов для служения отцам; в таком перстосложении заключается зародыш, который, если он достигнет совершеннолетия, будет литургиею, или делом, обращающим человеческий род в семью воскрешения. Троеперстное и двуперстное знамения столь же часто употреблялись в храме, как и вне его, и произвели глубокий раскол в нашей церкви. Статуи, органы, иконы итальянского письма не употреблялись в храме, преследовались и в жизни. Вообще отвергалось все мирское, светское, отвергалось общество, живущее для настоящего (общество полового подбора, брачного пира,

ассамблея), в коем нет стариков, потому что они молодятся, нет и детей, потому что они подражают взрослым на детских балах. Это общество вечно юных было бы в полном противоречии с самим собою, т. е. не было бы еще полным обманом, если бы не обращало и кладбищ в гульбища, если бы не белило и не румянило даже мертвецов. Точно так же и старая Московская Русь противоречила бы себе, если бы допускала брадобритие и принимала бы платье, подобия которому не находила в церковной иконописи. Такое согласие храма и его службы с домашней жизнью Московской Руси делало невозможным самый вопрос о спасении верою или делами, тем или другим в отдельности; но хотя вера Московской Руси и была не без дел, однако она не была живою, так как и самое дело церковное и внецерковное не было истинно живым, христианским делом, не было литургиею братотворения чрез усыновление для исполнения долга душеприказчества, как об этом говорилось выше. Однако дело это не было бездушным обрядом, священною лишь гимнастикою, как говорят пиэтисты, ограничивающие спасение одним чувством, мыслию, ибо это дело, обряд, исполнялось истово. Пока богослужение было обрядом, жизнь, оставаясь обычаем, не противоречила ему; когда же богослужение сделается образовательным средством, тогда жизнь будет, должна стать братотворением, иначе же будет противоречие между службою и жизнью, т. е. между храмовою и внехрамовою службами.

Первым восстановителем испытания и самоиспытания в Московской Руси нужно признать Сергия Радонежского; самое посвящение им своей обители Живоначальной Троице в то время, когда владевшая нами орда приняла ислам, указывает на некоторое испытание своей и чужой веры, разрешившееся для Сергия в пользу своего, христианского Бога. Сергий, создав монастыри, коих главным, исключительным, можно сказать, делом было богослужение, не мог не придать некоторой образовательности богослужению, почему монастыри и стали школами для народа, принявшего веру без предварительного оглашения, и Сергий, таким образом, стал первым исполнителем обета восприемничества. Вероятно, благодаря образовательности обряда Лавра Св. Троицы получила авторитет, коим пользовалась для объединения земли, для освобождения ее из-под ига ислама и для спасения от западных вторжений, не думая, конечно, что все это требовалось самим догматом Троицы нераздельной и неслиянной, понятым как заповедь, ибо объединение земли, освобождение ее от татарского ига и оборона от Запада были в том же смысле христианскими, в каком и заключавшиеся во имя Троицы нераздельной мирные и союзные трактаты: в учении о Троице неслиянной заключалось обвинение магометанского ига, а в учении Троицы нераздельной — обличение розни, которая была следствием отделения Запада от Востока. Но ни Сергий, ни Макарий (Примечание 26-е), ни Никон (Примечание 27-е) [52] не могли довести до полноты ни испытания вер, ни самоиспытания своей веры и жизни; для этого нужно было не одно духовное, но и светское знание; только это последнее не должно было служить сынам и дочерям, забывшим отцов, а должно было сделаться орудием сынов и дочерей, поставивших себе долгом служение отцам.

Призывом князей от варяг и принятием христианства от грек открывается не разрешенный и до сих пор вопрос о примирении военно-гражданского с христианским, веры с знанием, светского с духовным, византийско-греческого с варяжско-фряжским (романо-германским), т. е. романо-германское, опротестованный католицизм (Западная Европа), отделившись от Византии, решает на нашей почве свой спор с греческим православием, и Москва служит при этом органом падшей Византии, а Петербург — органом прегордого Запада. Киевская Русь, устроив сторожевую службу против исконных врагов арийского пле-

мени, но не объединившись в Киеве, не уничтожив княжеской розни, и борьбу с кочевниками не вменила в обязанность всему народу (т. е. не ввела обязательной воинской повинности), вследствие чего могла вести только бесконечную оборонительную борьбу, а не принимать мер к умиротворению самой степи, к обращению кочевников в оседлых. Не ввела Киевская Русь и общего обязательного образования, предоставляя ведать это дело исключительно духовенству. Московская Русь, т. е. объединившаяся в Москве, продолжая сторожевую службу, на весь народ наложила обязанность борьбы со степью, беспрерывно высылавшей одну орду за другой, и тем исправила ошибку Киевской Руси, получив же вследствие сего силу, начала умиротворение степи. Ошибка Московской Руси заключалась в том, что обязанность службы не для всех была прямою службою отечеству; за прямую службу одной, меньшей части населения другая, большая, была отдана ей в частную службу. Из этой частной службы позднее, в Петербургский период, и образовалась крепостная зависимость. Но этой крепостной зависимости не могло бы произойти, если бы меньшая часть вместе с обязанностью службы отечеству несла бы и обязанность приготовления другой, большей части населения к той же службе отечеству, т. е. несла бы обязанность воспитателя, учителя, во исполнение долга восприемничества. Дворянство деревенское и до освобождения от службы имело достаточно досуга для исполнения этого долга. Неисполнение его и делало жизнь, быт дворян даже до освобождения от службы бессодержательным и пустым, а по освобождении — самодурством, ибо тогда для дворянства не только стала необязательна служба, но даже и образование не было вменено ему в обязанность. Екатерининская литература, принимая просвещение за приятное препровождение времени, замечая мелкие пороки, не заметила главной причины их, коренного зла, порождением коего была и сама она, не заметила отречения от отеческого дела, от долга душеприказчества и восприемничества ради наслаждения настоящим. Петербургская Россия, доканчивая сторожевую службу, освободила крестьян от обязательной службы помещикам, освободив еще прежде самих помещиков от обязательной службы отечеству [53]. Такое освобождение их вместо подчинения общей с крестьянами прямой обязательной службе и было ошибкою Петербургской России, исправление коей начато введением всеобщей воинской повинности. Введение воинской повинности совпало с усилением грамотности и с распространением удешевленного Евангелия, переведенного на простонародный язык [54]; но эта паллиативная мера, суррогат просвещения, вместо всеобщего обязательного образования, необходимой принадлежности всеобщей обязательной повинности, была гораздо большим злом, чем самое глубокое и грубое невежество, ибо внесла рознь вместо объединения и стала препятствием к разрешению вышеозначенного вопроса о примирении военно-гражданского с христианским, веры с знанием, светского с духовным и проч. Искренним читателям Евангелия, не лишенным, однако, личного самомнения, самомнения протестантского, вышедшего из желания знать только самого себя, отвергающего (при недоверии к отцам и братьям) предание и общее согласие, таким читателям Евангелия бросилось в глаза противоречие военного с христианским, но они мало заметили более глубокое противоречие гражданского с христианским и совсем уже не заметили еще более глубокого противоречия между христианским и естественным, в зависимости от устранения которого находится устранение и всех других противоречий, а также окончательное и прочное примирение Византийского и Европейского, т. е. России и Запада, признание Царьграда общим центром. Во имя естественного Запад отверг христианское, а за Западом и наша интеллигенция в большей ее части. Отрицание не ограничилось, однако, одной интеллигенцией, но перешло отчасти и за пре-

делы ее; примерами отрицания христианства во имя естественного могут служить Базаровы, Карамазовы в интеллигентной части общества и Смердяковы вне ее. Ошибка Петербургского периода заключалась в том, что он *свободу* поставил на место *долга* к отечеству, а введя воинскую повинность, отделил просвещение от долга, вместо того чтобы соединить их неразрывно, ибо всеобщее обязательное образование относится к долгу отеческому, выражающемуся во всеобщей обязательной воинской повинности, как душа к телу, как мысль и нравственно-религиозное чувство относятся к общему сыновнему делу. Долг к отечеству, воодушевленный всеобщим обязательным образованием, т. е. просвещением, или полным сознанием этого долга, будет по необходимости восстановлением кремлей, острожков и сторож, в устроении и защите коих выражались любовь и долг к отечеству; но восстановлены они будут в виде народовоспитательных музеев, исторических и естественных. Превращение кремлей в музеи означает превращение военной деятельности, борьбы с другими народами, в мирную с устранением самых причин и поводов к войнам. Музеи, как исторические, превращают и самые стены крепости (ибо кремли извне суть таковые) в живописные летописи прошлого, а как музеи естественные, самые башни (сторожи) делают основою, как бы пьедесталом, для регуляции слепой силы природы в видах обеспечения урожая посредством равномерного распределения тепла и влаги, а также для обороны от эпидемий, эпизоотий, саранчи, червей, наводнений, пожаров, власть коих зависит от той же слепой силы (ветра). Но Кремль есть крепость лишь извне; она и превращается в Музей; внутри же Кремля — храм, воздвигнутый на могилах предков, и как этот храм, так и службы в нем должны сделаться образовательным средством, становясь чрез то и спасительным явно, а не таинственно, ибо регуляция слепой силы, как орудие служения Богу, становится обращением смертоносной силы в живоносную, а мысленное и художественное изображение прошлого превращается в действительное всеобщее воскрешение. Это обращение и есть внехрамовая литургия и внехрамовая Пасха, а все богослужение, суточное и годовое (т. е. Пасха страдания с постом и неделями приготовления к нему и Пасха воскрешения с ее продолжением), совершаемое в храме, с коим Кремль, превращенный в Музей, находится в неразрывной связи, составляет внутреннее образовательное средство.

Метеорическая регуляция ставит человека во главу метеорического процесса, но лишь как начала общего дела. Человек, как собирательное, разумное существо, и делается разумом вещей: феномены обращаются в его деяние, а знание, т. е. само человечество в совокупности как носитель знания, делается нуменом этого процесса.

Регуляция, в смысле способности управления материальною природою, не требует бесконечного времени для своего осуществления. Возвращение праху (разрушенным телам) жизни, сознания, души есть высшая ступень, или степень способности, знания и воли, управления и самоуправления. Возвращение жизни умершим и создаст существа бессмертные, неразрушимые, ибо только тогда, когда станет не *возможным только* (что всегда было), но *доказанным*, т. е. *действительным*, воспроизведение из безжизненного вещества жизни, только тогда жизнь и получит высшую гарантию, тогда начнется и эстетическая жизнь в смысле творческой и антагонизм между человеческим и Божественным окончится. Регуляция есть истинное, а не мнимое лишь торжество над языческими богами, ибо пока громоотвод, или, вернее, громопровод, не будет общим орудием, до тех пор можно будет отвергать Юпитера, но не громовержца; и только когда война обратится в регуляцию, тогда лишь будет побежден и ислам как религия войны. Только чрез регуляцию материи и дух одержит полную победу

над плотию, победу общую, а не частную, неполную, бесплодную, какая возможна в настоящее время.

Те, которые считают общее дело воскрешения фантастическим, как могут говорить они в то же время и о победе над язычеством; не очевидно ли, что без всеобщего воскрешения эта победа решительно мнимая, явное самообольщение, фантазия. Точно так же без всеобщего воскрешения нельзя признавать и торжество духа над плотию; без всеобщего воскрешения это торжество совершенно недействительно, и что может быть нелепее *автономной* нравственности для такого бессильного существа, как человек, по представлению гуманистов; не есть ли это одно нелепое хвастовство?

22. Когда отделяется от литургии крещение (усыновление), т. е. принятие новых членов как сынов, когда отделяется покаяние, т. е. восприятие отпадших, блудных сынов, или теснейшее приобщение всех ко всеобщей церкви чрез воспитание всех, как одного возлюбленного сына, потомка, когда литургия не имеет более в виду закрепления взаимности, братства, тогда она перестает быть действующею, замирает; службы хотя и совершаются, но в общении, в сближении с ближними и дальними, прогресса, преуспеяния не замечается. (Нужно заметить, однако, что дело литургии нельзя ограничивать только объединением живущих для общего дела, ибо литургия и есть это самое дело, как это уже и говорилось, т. е. она есть общее воскрешение, но в форме лишь таинства, а не явного дела.) В таком состоянии и находится настоящая церковь, а история, жизнь, течет иным руслом, хотя и чрез нас же; она идет уже не путем собирания, а путем разобщения; разобщение производится образованием, школою, наукою, искусством, проступками, преступлениями и вообще всею гражданскою и политическою жизнью, так как жизнь не имеет более никакой общей цели, не составляет общего дела, потому что общее дело, литургия, отвлечено от действительной жизни и стало лишь храмовою службою. А между тем христианство по существу есть не учение только об искуплении, а именно самое дело искупления; наука же, искусство и вся мирская жизнь не имеют этой цели; отсюда и раздвоение, которое и составляет сущность вопроса нашего века. Вследствие этого и христианство превратилось, можно сказать, в иудейство, чтившее Бога, служившее Ему не делом, а воздержанием от деятельности, покоем; и как у иудеев деятельное служение Богу ограничивалось лишь храмовою службою, такою же службою ограничиваются теперь и христиане. В настоящее же время эта служба потеряла смысл даже литургии оглашенных, потому что не ведет уже более ни к действительному приобщению новых членов, так как крещение детей не сопровождается общим воспитанием, ни к закреплению взаимности, братства. А пока в церкви есть отпадшие, т. е. изменившие, и в мире остаются еще не соединенные с церковью, т. е. некрещеные, неусыновленные, до тех пор и быть не может полной литургии верных — верных Христу и друг другу, т. е. всем, братству (Примечание 28-е). Называть церковь вселенскою, пока в мире есть неверные, т. е. не принявшие еще братской обязанности, не давшие слова верности или изменившие ему, было бы противно истине и действительности. Если же нет церкви вселенской, то нет и литургии верных (нет, пока есть еще неверные и изменившие). Наша церковь, называя себя православною, не хочет превозносить себя этим названием; напротив, она хочет выразить этим сознание своей неполноты, в силу которой она со времени отделения западной церкви уже не считает своих соборов вселенскими и решений своих поместных соборов за вселенские истины не выдает; сохраняющееся же за православною церковью название «кафолической» от времени, когда она и на деле была почти таковою, свидетельствует лишь о том, что православная церковь признает необходимость вселенской церкви, о чем и молится постоян-

но, молясь «о соединении церквей». Православие есть сокрушение о разъединении (печалование) и желание полноты объединения по пространству (всех живущих), по времени (всех умерших), по силе (воскрешение в жизнь неразрывную). Из сокрушения о разъединении живущих происходит литургия оглашенных, т. е. объединение живущих (братотворение), церковь видимая, земная для совершения литургии верных. Из сокрушения об умерших (поминовение, восстановление их в мысли) происходит общее дело (литургия верных), т. е. восстановление умерших *уже* в действительности, чтобы невидимая церковь стала видимою.

23. Собирание может быть прочно только около поминальной трапезы, т. е. когда дело отцов не отделяется от дела сынов. Когда же произойдет это отделение, тогда из поминальной трапезы образуется, с одной стороны, религиозная служба, а с другой — светские банкеты, мирские трапезы, которые у одних могут быть очень обильными, у других же весьма скудными, ибо забвение отцов, предков, есть необходимо и забвение родства, распадение. При распадении же явится потребность сдержек, т. е. карательных мер, законов, вооруженных сил, полиции, юстиции; при распадении и трапезы теряют священное значение, а вопрос о хлебе и вине, т. е. о насущных потребностях человека (понимая под ними и сохранение здоровья, и возвращение жизни (Примечание 29-е)), обратившись в храмовую службу (какое бы теоретическое объяснение она ни получила, католическое ли то или протестантское), делается вопросом экономическим. Поминовение при этом не исчезнет, но обратится в отвлеченную науку (историю) или в художественное воспроизведение без желания действительного восстановления.

Если жизнь человека священна, то и хлеб имеет священное значение. Из всех продуктов человека и природы только хлеб и вино (первый как укрепляющий тело, а второе как возбуждающее деятельность духа) входят в литургию. Если литургия оглашенных есть братотворение, то и хлеб будет преломлен побратски, и чаша обойдет всех, и братский труд будет направлен к истинной цели; неизвестность не будет тогда богом земледельцев, не заклинаниями будет обеспечиваться урожай, как об этом говорит Галлиани в «Dialoge sur la commerce des blés»[55], где земледелец цинически сравнивается с игроком, урожай — с выигрышем, потому что он неверен, рискован, а отсюда выводится не необходимость обеспечения в самой природе, а необходимость мануфактур.

24. Ошибка как древних, так и новых философов заключается в том, что в язычестве они видели только исключительное служение своим богам, вследствие чего долг, справедливость, приязнь ограничивались семьею, общиною; за христианством же философы признавали одну лишь заслугу, устранение этой (языческой) исключительности, т. е. его всеобщность. Между тем они не замечали, что языческое поклонение своим богам было в то же время самоотверженным служением своим отцам; но это самоотверженное служение на языке философов называлось порабощением семье, роду, общине, отсутствием личной свободы. С другой стороны, философы не видели, что христианство оказало не отрицательную только услугу, уничтожив исключительность, они не видели, что христианство поставило своей целью заменить суеверное служение отцам, которых признавали живыми, всеобщим воскрешением.

С первого взгляда древняя история представляет два периода, два направления, не имеющих, по-видимому, ничего общего; так что если бы последнее из них признать истинным (как это и принято в настоящее время), то первое направление, первый период древней истории нужно признать безусловно ложным. На самом же деле оба этих направления служат одному и тому же делу, хотя и не сознают этого. Чувство смертности создало долг к умершим, или

к отцам, а из этого долга возникли семья, род, община; «идея отечества родилась на кладбище». Но форма, в которой выразился этот долг, не была истинным, действительным исполнением долга, не была восстановлением жизни отцов. В этом-то и заключается первый слабый пункт древнейшего направления древней истории, первого ее периода. Второй слабый пункт этого периода заключается в том, что служение воздавалось каждою семьею и каждою общиною исключительно своим отцам и героям. Понятно, что при недействительности средств, коими располагали люди, возможно было каждой семье превозносить своих отцов над отцами или предками других семей, а некоторых и совсем лишать отечества, т. е. считать их безродными; отсюда и произошла вражда, угнетение, явились клиенты и феты, а далее безродные, плебеи или вообще худородные. Эти-то слабые стороны первого периода древней истории и привели к падению древнюю семью и общину. Философии легко было доказать, что мертвые не нуждаются в пище и что никакие заклятия и молитвы не могут изменить судьбы умерших. Впрочем, эта победа философии была совершенно мнимою; если народ, как живой человек, не умел отрешиться от жизни и даже мертвым приписывал ее, то класс людей, отрешенный от живой действительности и деятельности, пребывающий в области мертвых отвлечений, легкомысленно признал действительность смерти. Таким образом, в этом отношении суеверие было с обеих сторон: философия имела за собою некоторое право, лишь указывая на недействительность служения отцам древнейшего периода; ошибка же ее состояла в том, что она лишила священного характера общественную жизнь, убила любовь к отцам-предкам, заменив ее патриотизмом, т. е. гордостью подвигами их, сузила деятельность человека, поставив целью общежития только выгоды и удобства. Если долг к умершим создал семью и общину, то философия разрушила семью отчасти, а общину вполне и создала македонское, а затем римское владычество. Стоицизм способствовал распространению на всех римского гражданства; он высказал идею всемирно-гражданской общины и всемирного бога, но не Бога всех и мертвых, как и живых, потому что и под всемирно-гражданской общиною разумели, конечно, живущих только, но не умерших. Мертвый, сухой, холодный стоицизм если и имеет что-либо общее с христианством, то только потому, что сам стоицизм есть искажение христианства и в стоицизме искажение христианства проявляется наиболее. В идее всемирно-гражданской общины нужно признать, по-видимому, последнюю стадию того процесса, труднейшая, начальная часть которого совершена народом; ибо и народ переходил от богов семьи к богам филы, фратрии и гражданской общины, воздвигая жертвенники общим предкам, на коих неугасимый огонь семейного очага, или «пританея», изображает невидимую жизнь предков, градостроителей. Если бы идея человечества как единой семьи была достигнута путем народным, то был бы воздвигнут и семейный очаг праотцам. Между народным представлением всечеловеческой семьи и всемирным гражданством — громадная разница. Последнее не придает никакого значения происхождению, для него не существует предков, оно всемирно, так сказать, по пространству, а не по времени; оно, наконец, только *гражданство*, а не *родство*, и формулою его может быть «где больше барыша, там и отечество». Лучше быть самым низшим, самым последним из «*сынов человеческих*», чем царем всех избранных умов, каковы Платон, Аристотель — словом, все философы от Фалеса и до последнего по времени, которые не умели понять, что и они «блудные сыны», т. е. братья наши. Мировой бог философов есть бог только живущего поколения, а не живых в христианском смысле. Истинное единство, действительный союз может быть заключен не во имя отвлеченной науки

и не во имя сожигающего только огня, но во имя умерших отцов и той силы, которая оживляет всякий прах (Примечание 30-е).

Нужно глубоко, твердо усвоить себе идею долга, чтобы при тех невообразимых трудностях, кои предстоит преодолеть человеку и кои могут напугать самые смелые воображения, не впасть в отчаяние, не потерять всякой надежды, чтобы остаться верными Богу и отцам. Только чрез великий, тяжкий, продолжительный труд мы очистимся от долга, придем к воскрешению, войдем в общение с Триединым, оставаясь подобно Ему самостоятельными, бессмертными личностями, во всей полноте чувствующими и сознающими свое единство. И только тогда мы будем иметь окончательное доказательство бытия Божия, будем видеть Его лицом к лицу.

Таким образом, учение о Триединстве, в смысле заповеди, относящейся к лицам, взятым не в отдельности, а в совокупности, для дела общего, родового, оказывается таким требованием, долгом, которое должно вывести род человеческий из-под власти, как естественного подбора, насколько он существует, т. е. из-под власти борьбы и ига, так и из-под власти подбора полового. Учением о Единородном Сыне выясняется план такого общения, в котором самостоятельность выражается не в розни, а в единстве, в котором нет ни ига, ни гнета; учением же о Св. Духе выясняется план общего действия, в котором долг сынов и дочерей человеческих ко всеобщему отечеству берет окончательный перевес над обществом полового подбора.

Из сравнения своего настоящего состояния с тем, чем должен быть род человеческий, и рождается вопрос о причинах неродственности. Триединство же есть высшее выражение родственности.

Несмотря на все трудности, всеобщее воскрешение есть только возвращение к нормальному состоянию, когда человечество в полном обладании природою, как своею силою, может осуществлять не по нужде, а по избытку душевной мощи бесконечную мысль в неограниченных средствах материи, имея образец в доступном созерцанию человеческого рода Божестве. Конечно, не должно в эту «жизнь будущего века» переносить условия деятельности нынешней жизни, нынешней деятельности, вызываемой недостатками и страданиями, ходом от худшего к лучшему; не невозможен и иной ход, ход от одного хорошего к другому не менее прекрасному, и притом без сокрушения о первом, всегда возвратимом... Но останавливаться на повоскресном состоянии было бы излишнею роскошью!

Те, которые предназначены быть учителями народа или находиться с народом в более или менее близких отношениях, усваивают в школах, гимназиях и пр. идеи, по коим считается несомненным, что народные воззрения ложны, народные обычаи, каковы принесение пищи на могилы и вообще поминовение родителей (в чем смысл и Евхаристии), не истинны, воззрения же философов, пред которыми они благоговеют, будто бы безошибочны. Уверенность в обладании безошибочными решениями всех вопросов внушает учителям такое самомнение и вместе презрение к народу, к его невежеству, что между ними и народом становится невозможным что-либо общее. От философов можно еще ожидать сознания своих ошибок, от учителей же едва ли возможно ожидать даже ограничения их суеверий, заимствованных от авторитетов (хотя они и не при-

знают никаких авторитетов) и поддерживаемых духом времени. Но недостаточно будет сказать, что должно относиться с уважением к означенным народным обычаям, как относятся ко всему старому, отжившему; мы должны презирать себя, если не отыщем в себе чувства, которым порождены эти обычаи, и во всяком случае мы обязаны понять всю истинность народных воззрений, лежащих в основе этих обычаев. И для тех учителей, которые признают, что в основе вышесказанных воззрений есть истинное требование, требование природы человеческой и Божественной, сближение с народом будет легко, потому что это требование будет положено тогда в основу их жизни, деятельности; и образование будет не уродованием, не отрыванием от среды, а самосознанием, превращением мнимого служения отцам в действительное.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Несмотря на все наши войны, действительным врагом нашим остается слепая, смертоносная сила,— требующая для победы над ней объединения,— а не Ислам, или вообще Восток, и не городской Запад, которые служат лишь орудиями этой слепой силы: Восток есть бессознательное орудие этой силы, а Запад, особенно со времени усвоения дарвинизма, стал сознательным органом этой силы, признав войну, или борьбу, законным делом, условием совершенствования человека, как зверя, конечно; так что нынешние вооружения, выработка наступательных и оборонительных орудий, совершенно согласны с убеждением века.

2. «Я Бог Авраама и Исаака», или «Я Бог Авраама и Исмаила», или «Бог Сима и Япета, Адама и Евы», и да не будет тебе иных богов — это свидетельство Самого Бога, что не только религия есть культ предков, но что и не должно быть иного культа, не должно быть поклонения слепой силе под видом Зевеса, Посейдона или всего, елика на небеси и на земли.

3. Огнепоклонник и вообще разного рода идолопоклонники суть бранные выражения; но под огнем поклонники его могли разуметь те блуждающие огни, которые появляются на могилах и слывут в народе свечками, в которых они и видели самих предков; так что свечи (или огонь вообще), употребляемые, кажется, во всех религиях, суть только подобия этих огней-предков.

4. Порт на Рыбачьем полуострове мог бы дать материковой земле доступ в открытый океан, освободить ее от гнета стран океанических; этот порт был бы истинною грозою Британии. Решительное же преобладание океан приобретает над континентом, когда, предупредив постройку трансконтинентальной дороги, добьются постройки дороги, которая открыла бы океанической державе путь внутрь, в середину материка, т. е. дороги от Хайбудырской губы, последнего пункта, свободного от льдов, к рекам Оби и Иртышу, отделяющим западную часть континента от Восточной (Сибири). Крепость на Хайбудырской губе была бы Влади-Россиею.

5. Во всякой эксплуатации эксплуатируемые (добровольно или насильственно) будут альтруисты, а эксплуатирующие — эгоисты; должно же жить *не для себя и не для других, а со всеми и для всех*, со всеми живущими, как преемниками и продолжителями дела умерших, и для всех без исключения умерших и живущих. Краткое выражение означенных правил будет: объединение живущих (сынов) для воскрешения умерших (отцов). Таково положительное выражение для первого и второго правил, устраняющих необходимость и возможность как альтруистов, так и эгоистов, мучеников и мучителей (палачей), таково выражение правил, устраняющих всякое разделение на партии.

6. Но в этом же заключается нравственность и четвертого евангелия, ибо только с первого взгляда различие между первыми тремя евангелиями и четвертым представляется очень резким; на самом же деле гораздо труднее открыть различие между ними, чем сходство. Какое, в сущности, различие между «*уподобиться детям*» и «*родиться свыше*»; ставший сыном человеческим (как дитя) не делается ли достойным и божественного усыновления? Сошедший на землю сын человеческий — Он же есть и восшедший на небеса Сын Божий. Если в первых трех евангелиях говорится, что подобает сыну человеческому пострадать, что поругаются, оплюют, будут бить и убьют Его, и в третий день Он воскреснет, то в четвертом евангелии говорится, что должно быть вознесену Сыну Человеческому.

7. В детстве человечества, у первых сынов человеческих, когда еще не составилось определенных понятий о суточных и особенно о годовых периодах, сознанию смертности, ожиданию конца мира соответствовало чувство, возбуждавшееся каждым удалением солнца, страх за его возвращение, страх, «*а если оно не возвратится*?..».

Но детство христианства, детство человечества и, что всего важнее, детство всего мира, или его начало, его основа, стала вопросом о том, благое или злое начало лежит в основе всего мира? А между тем о благости этого начала, или, правильнее, о всеблагости Творца, свидетельствует изумительнейшее явление: по-видимому, все зло, которое только можно было сделать относительно и природы (истощение, опустошение), относительно и друг друга (изобретение истребительнейших орудий), все было сделано человечеством, задумано даже уничтожение Высшего Существа, обозванного (Гартманом [56])... и несмотря на это, оказывается, что это самое опустошение и истощение вынуждает людей к объединению и к обращению орудий, придуманных для взаимного истребления, в средство всеобщего спасения, возвращения жизни; т. е. орудие величайшего зла обращается в орудие высочайшего блага. Вопрос о злом или благом начале по всей справедливости может быть назван вопросом «быть или не быть», разрешаемым совокупным действием всего рода человеческого...

8. *О животном критерии.* Птица, говорит гр. Л. Толстой, так устроена, что ей надо летать, клевать, ходить, соображать, и когда она все это делает, тогда она удовлетворена, счастлива, тогда она птица. Таково новоязыческое мудрование гр. Толстого, достоинство которого выразится несравненно яснее, если мы вместо птицы возьмем свинью или борова: свинья, или боров, так устроен, что ему необходимо постоянно жрать, предаваться сладострастию, пожирать даже своих детей, поросят, и когда он все это делает, он удовлетворен, счастлив, тогда он свинья, боров...

9. От Хазарского ига мы перешли под власть Варягов, от Татар (только Цареградский трактат 1700 г., ст. 8-я, освободил нас от Крымской дани, поминок [57], но еще прежде этого года начался призыв немцев; сам Петр ездил звать их) мы если и не перешли под власть, то подверглись сильному влиянию немцев и, вообще, западных народов; от этого влияния мы и теперь не освободились.

10. Здесь делается попытка приложить вышеуказанный критерий к мусульманскому понятию о Боге и показывается несоответствие нашего быта с магометанским пониманием Бога, или нашей примитивности, первобытности, с новоиудейскою культурою ислама, поддерживаемою новоязыческою культурою Запада. Хотя мы и не задавали магометанам вопроса, кто их Бог, не интересуясь, конечно, и тем, каковы и сами магометане, тем не менее они своими нападениями постоянно показывали нам себя, постоянно вызывали на испытание: каковы они сами и каков их Бог, но вызывали безуспешно. Ислам, соглас-

но, по-видимому, с христианством, запрещает подвластным ему христианам носить оружие, и христиане вынуждены будут доказать, что военное может иметь и мирное приложение, и с своей стороны требовать, чтобы именно этим образом и употреблялось оружие.

11. Писать ли языческих богов большою буквою или же иудео-магометанского малою? В первом случае уничтожалось бы различие между истиною и ее искажениями; во втором же такое употребление (знаменитый Джон Морлей[58] писал прежде g вместо G в слове God) означало бы не уподобление атеистам, а указание, что атеисты, отвергая Бога, отвергали лишь Его искажения.

12. Надо сознаться однако, что в измене родовому быту мы делаем быстрые успехи. Весь родовой быт для большинства сохраняется лишь в таких словах, как «*братец*», употребление коих считается фамильярностью, а фамильярность считается предосудительною, невежеством. И мы повторяем за мудрецами века, что выход из родового быта есть прогресс, развитие личности. Братство же, по этому воззрению, может быть лишь обезличением. А между тем выход из родового быта — факт, но не цель; целью м⟨ожет⟩ б⟨ыть⟩ только превращение номинального родства в действительное.

13. Бог один как перст; перст, отделенный от других, служил для первоначальных христиан знамением монотеизма, но лишь как начало сложения перстов, как перстосложение еще не оконченное, как не окончен был и самый догмат, которому перстосложение служит выражением. Если бы христианство не ставило главною заповедью теснейшее единение, то знамение единства не вызвало бы чувства одиночества, как перст, и не завершилось бы троеперстием, как выражением чувства полноты.

14. Наше время более склонно объяснять, что *выгоды* заставили сына не оставлять отца. Но мы решительно не понимаем, по какому праву навязывается всем векам и народам наш собственный недостаток, почему мы думаем, что в иные времена человек не мог руководствоваться иными побуждениями, чем мы? Это тот же антропоморфизм, только не всеобще-человеческий; это образ XIX-го века, переносимый во все времена и на всех народов.

15. В откровении о Святом Духе, которое также не м⟨ожет⟩ б⟨ыть⟩ предметом только ведения (догмата), для нас заключается открытие, указание того, что мы должны делать; и это указание, как мы полагаем, не может относиться ни к чему другому, как к долгу дочери. Этим откровением дается заповедь, раскрывается обязанность, долг женщины в том деле, которое у нее есть общее с другим полом. Согласно с этим откровением, женщина, делаясь матерью, не перестает быть дочерью; она есть *приснодщерь*. И это согласно с другою заповедью, но гораздо определеннее выраженною, если Богоматерь принять за образец для нас. По этой заповеди женщина, делаясь матерью, должна оставаться девою, *приснодевою*. Из дочери, преданной родителям, не может не выйти наилучшей матери; и было бы вернее ради воспитания матери требовать воспитания дочери, потому что дочь, любящая свою мать, принимающая участие во всех ее делах, не может не быть хорошею матерью; и при этом любовь матери, остающейся дочерью, не будет переходить в исключительную любовь к своим детям, что прежде всего приносит вред сим последним. В понятии *дочери человеческой* предполагается такая любовь к своим родителям, которая не только не исключает любви ко всем отцам, но даже именно требует ее. Учением о Духе Святом дочь человеческая призывается к покаянию, к познанию себя, как дочери всех умерших родителей, и не в отдельности и розни, а в совокупности. Уподобление сына человеческого Сыну Божию, а дочери человеческой Духу Святому потому необходимо, чтобы самосознание их не дела-

лось сознанием собственного достоинства и сознанием недостоинства и недостатков других, чтобы самосознание не могло обращаться в сознание собственного перед другими превосходства. Как в учении о Сыне Божием выражается отрицание вражды, а вместе с тем объединение «*всех сынов человеческих*» в общей любви к отцам, так и в учении о Духе Святом выражается целомудрие, отрицание половой любви и соединение «*дочерей человеческих*» вместе с сынами в общей любви ко всем родителям, как к одному родителю. В учении, в законе о Св. Духе заключается заповедь о постепенном расширении целомудрия, начинающегося воспрещением браков между земляками (закон международного брака обязателен в настоящее время только для царственных особ) и обнимающего все большие и большие круги, пока наконец регуляция не приведет к замене рождения воскрешением.

16. Наука есть сын или дочь барства (меценатства) и торговли; разум же есть сын человеческий. Наука рождена на досуге, потому наука и искусство и слывут у народа за «досужество». Рожденная на досуге наука производит роскошь. Разум порожден нуждою и дает существование или, правильнее, поддерживает бытие; но он возвращал бы существование, если бы также не вдался в роскошь.

17. Первоначальное знание было, как это сказано, родословием; это знание естественное (природное), сельское, мифическое; можно сказать, сама природа в человеке стремится узнать и восстановить свою родословную. В городе знание (родословие) сделалось искуственною классификациею не индивидуальных образов, а отвлеченных понятий о мире, человеке и Боге. И когда говорят, что совершеннейшая классификация есть генетическая, или генеалогическая, т. е. родовая, то этим самым признают, что сельское знание, при всех его недостатках, имеет и значительные преимущества, признают этим, можно сказать, необходимость перехода от города к селу.

По происхождению наш логос есть наш сын, по содержанию же — отец; т. е. с одной стороны — следствие (сын), а с другой — причина (отец); с одной стороны (по происхождению) знание, мысль (логос) есть следствие нашей деятельности, т. е. от нас оно рождается, от нас происходит, *мы мыслим* (т. е. *все* сыны, как *один сын*, таким образом, *мы* есть и единственное и множественное, а между тем тут нет противоречия, если нет розни); а с другой стороны (по содержанию), знание есть причина, потому что оно состоит в открытии условий и причины нашего рождения, нашего происхождения, т. е. это значит *мы мыслим отца*; (в сущности, это уже поминовение, но оно тогда только будет Словом, Логосом, когда будет поминовением всех отцов, как одного отца). Коренное метафизическое понятие «причина», к коему может быть все сведено наше знание, есть отвлеченная форма представления отца; что мифически отец, то метафизически — причина, а практически последовательность; и единственным доказательством, что между отцами и детьми не одна последовательность, но и причинная связь, отношение причины к следствию, было бы восстановление детьми отцов. Братство без отечества есть феноменальность, объективно это — отрицание причины, а субъективно — отрицание разума.

18. Очень многие, вероятно, смутятся учением о Дочери-Духе, хотя и не смущаются учением о Сыне-Слове; но последнее относится к Троице миссионерской, дело же миссионеров-апостолов приходит к концу. Учение о Дочери-Духе относится к Троице общего дела, которое есть воскрешение и для которого теперь только наступает время; учение о Сыне-Слове относится к объединению живущих, учение о Дочери-Духе к оживлению умерших. В учении о Слове и Духе заключается формула спасения в смысле духовного лишь возрождения

падших творений Бога-Создателя, Творца, чрез слово, или проповедь. Но Бог Триединый есть Бог не миссионеров и апостолов только, и не миссианская лишь задача кроется в Нем, и как за праздником Троицы, в смысле миссионерском, следует сошествие Св. Духа, Который дает последователям Слова огненные языки для проповеди, т. е. для обличения розни и для духовного пробуждения, так за Троицею в смысле общего (сыновнего и дочернего) дела должен следовать не праздник Пятидесятницы, приготовление к проповеди, а приготовление к регуляции. Огненными языками, или силою слова, можно было поразить мысленного Юпитера, для поражения же действительного громовержца, карающего ливнями и засухами, нужен регулятор или громопровод, обращающий грозовую силу из разрушительной в созидательную. В Троице общего дела Св. Дух является не в виде голубя, как символа любви и согласия, возвращающего сердца сынов отцам (в Крещении), не в виде и огненных языков, поражающих несогласие и вражду, а в виде «Дочери человеческой», означающей не одну девственность, беспорочность, т. е. личную, отрицательную добродетель, не отсутствие лишь порока, а положительное целомудрие, замену рождения воскрешением. В Дочери-Духе нет ничего чувственного, ибо в ней исключено и супружеское, и материнское, и оставлено только дочернее, а следовательно, не исключена ни одна женщина, ибо не все женщины супруги и матери, но все они — дочери. Дочерность есть выражение любви нераздельной к родителям, любви, не ограничиваемой привязанностью к супругу и детям, как таковым, и еще менее ограничиваемой вещью, как средством прельщения; она — выражение любви к родителям живущим и особенно к умершим. По отношению к родителям умершим дочь есть мироносица; причем нужно не забывать, что помазание ароматами, как и омовение, было вначале средством оживления, потому-то дочь-мироносица и делается подобием Св. Духа животворящего. В Троице общего (отеческого) дела Сын есть Слово, но не проповедь, а план обращения смертоносной силы в живоносную. День Илии, но не как пророка, а как низводителя небесного огня и дождя, как человека, ставшего на место языческого Бога, как участника вместе с Моисеем преображения мира (природы и общества), день Илии, предшествующий празднованию Преображения, и может быть днем освящения регуляции [59].

Великая Среда — это не только день, когда ученик предает на смерть учителя, но и день, когда истинная дочь человеческая, «Мироносицы чин вземше», «целомудренная блудница» [60], приготовляет к воскрешению сына человеческого: драгоценное миро, этот цвет промышленности, служащей половому подбору, дочь человеческая, искупляя грех Евы и Пандоры, отдает могиле, хоронит то, что вселяло раздор, и этим уничтожает самую причину предательства. Великая и чистая Среда в памяти народа, так же как и всякая среда в памяти даже церкви, осталась лишь днем воспоминания о предательстве, днем поста и сокрушения о том, что один из нас предал Его, днем замаливания греха Иуды, и забыта как день уничтожения самой причины корыстолюбивого предательства [61]. Хотя о предательстве Иуды и не было сказано того, что сказано о подвиге жены, но предательство Иуды оставило более прочный след в памяти человечества; очевидно, род человеческий никак не может простить себе, своей природе, такого греха одного из своих. А эта брань — «ученик и наветник», «друг и дьявол» [62], что это как не выражение досады? Но так и должно относиться к преступлению братство сынов и дочерей, назначенное быть подобием Троицы нераздельной, Которую не может разделить никакая сила! Когда же вещь, представителем и мерилом которой служили и 30 сребреников и 300 пенязей, которых не пожалела великая жена,— когда вещь будет освобождена от соблазнительной наружности, которую придает ей городская промышлен-

ность, т. е. когда городская мануфактура превратится в сельскую, кустарную, тогда каждая среда будет днем дочери, «Мироносицы чин вземшей», и днем приготовления к воскрешению и уничтожению предательства в корне. Среда — это день поворота, когда проповедь евангелия всем народам (Понедельник и Вторник) окончится, но настанет не кончина, потому что совершится объединение в общем деле, в Евхаристии, и Пяток будет не страданием, Суббота — не покоем, а делом воскрешения, Воскресение же будет окончанием труда воскрешения и началом творческого дела, изгнанием зла и началом блага. Среда — это переход от Троицы в смысле миссионерском (литургия оглашенных) к Троице в смысле общего дела (литургия верных, Пасха), т. е. от объединения живущих к делу воскрешения умерших. Все части записки от неученых к ученым заключаются в учении о Троице.

19. Церковного праздника Троицы нет, но его нет лишь по букве, по обряду; по духу же, по внутреннему сближению, по собиранию (Троица мессианская) он есть, а будет и по отеческому делу, т. е. по внешнему воссоединению в общем деле, в труде воскрешения (Троица общего дела). Триединый Бог, Который есть соединение в высшем благе, потому и недоступный разрыву, не мог быть образцом для тех, которые, желая соединиться во зле (жить для себя, забыв об отцах и поставив целью участие всех в комфорте), достигли лишь распадения в языке, в мысли, в нравах, в обычаях. В этом распадении священный и первый дееписатель и этнограф Ветхого завета и слышал приговор, который мог быть только временным (ибо раздор не может быть вечным): «сойдем и смесим языки» [63], чтобы они, почувствовав боль розни, могли бы присоединиться к молитве «да будут едино, якоже и мы». Ветхозаветное «смесим» без новозаветного «да будут едино» немыслимо, если Бог есть всеблагое соединение, без разделения и слияния. Сошествие Св. Духа, это глубочайшее выражение Троицы, было только началом воссоединения, и поэтому, если сошествие Св. Духа народ назвал праздником Троицы, то этот голос народа был поистине гласом Божиим. В празднике Пятидесятницы вспоминаем начало нового объединения, но не того, которое хочет дать участие всем в комфорте, заботиться лишь о живущих, забывая умерших, и приводить к распадению. Это последнее и есть «раздельшийся древле глас (язык, люди), зле согласившийся», повторенный в новой, т. е. в настоящей цивилизации, в новых Вавилонах; в празднике Пятидесятницы мы вспоминаем начало нового объединения, ожидаем, желаем соединения всех в труде познания слепой силы, носящей в себе голод, язвы и смерть, желаем совокупления «в единоприличие, ведением Троицы вразумляющи верных, в Ней же утвердихомся» [64].

20. Мы не говорим о коммунистических идеалах, в которых опека доводится до maximum'а, в которых зависть д⟨олжна⟩ б⟨ыть⟩ возведена в высшую добродетель, чтобы это общество могло держаться; так что подобные идеалы неосуществимы не потому, что люди не ангелы, а именно потому, что они не аггелы, т. е. не дьяволы.

21. Для признающих только естественную нравственность и естественную религию смерть является законом природы, а не простым следствием ее слепоты.

22. Древнее язычество поклонялось естественным силам природы и их художественным воспроизведениям; новое же язычество чтит природу не в естественном ее проявлении, а в ее искусственном приложении, в машинах; оно поклоняется не художественным произведениям, а фабрикатам, фабричным изделиям.

23. Соблазненными богатствами Индии были не целые народы, а лишь некоторые их сословия, ибо прежде, чем забвение, отчуждение от отцов обнимет,

проникнет весь народ, этот народ погибнет от внутреннего распадения, если еще раньше не погибнет от внешнего удара, от завоевания.

24. Все, кажется, народы сознают, что они были не правы против своих мудрецов, гениев, как, например, Афиняне против Сократа; один только народ, избивая своих пророков, считает себя правым.

25. По взгляду новых историков значение истории еврейского народа нужно, полагаем, понять так: в то время, когда скептицизм подрывал верование в загробное существование предков, в ад и рай, в это время небольшое племя, занимавшее в пространстве древнего мира крайне ничтожный клочок земли среди могучих, обширных царств и перенесшее иго всех народов, возложило все упование свое на будущее; оно, можно сказать, перенесло ад и рай из пространства во время, поставив в основу своего быта Юбилеи.

Впрочем, трудно судить об иге, которое перенес будто бы еврейский народ в древнем мире, трудно судить об этом, когда многие из евреев не возвратились даже из вавилонского плена, следовательно, не пожелали снять с себя это иго. И нам пора снять анафему с Вавилона, который был не грешнее же Парижа, Лондона или Петербурга и Москвы. Кроме того, новые раскопки Ниневии свидетельствуют, что библейские сказания были общи и другим семитическим народам, вавилонянам и ассириянам, следовательно, тем более поводов к примирению, а не к раздорам. Можно было бы и не говорить об этом, если бы ученики в наших школах не слышали на одном уроке проклятия Вавилону, а на другом похвалы ему; и это не исключительный случай; подобное противоречие в преподавании об одном и том же предмете, можно сказать, общее правило; к счастью ученики так безучастно относятся к предметам преподавания, что такие противоречия даже и не бросаются им в глаза.

26. Макарий с своим «Стоглавом» желал придать образовательность службам и приходских храмов [65].

27. Никон проверкою богослужебных книг по древнейшим спискам, не русским только, но и греческим и славянским, желал восстановить первобытный смысл их; этот последний шаг в деле духовного самоиспытания и приготовляет Русскую церковь к борьбе с Западными, поддерживаемыми светскою наукою. Созидание нового Иерусалима, храма жизни Христа, показывает, что граница постоянной войны отодвинулась на значительное расстояние от Кремлевских стен, которые были первою сторожевою линиею, чтобы дать место делам мирным.

28. Под словом «верных» мы разумеем не верующих только, но именно верных Христу, а следовательно, и друг другу, т. е. всем, так как возможно быть верующим и в то же время изменником общему делу, т. е. теория может не сходиться с практикою и верующий может быть в то же время и неверным. Напротив, верный не может быть неверующим, а вместе с тем он и действующий, и действие его исходит из души, движется надеждою, проникнуто любовью, и даже больше всего ею. Самое слово «вера» никогда не имело у нас значения теоретического понятия, представления; оно выражало собою обет что-либо исполнить, клятву; и вероломный даже до сих пор не значит вольнодумный, но нарушитель клятвы. Если же вера равнозначуща благу, то измена равнозначуща злу, а измена — общая наша вина... Мог ли быть изменник в каком-нибудь народе, если бы народы прежде еще не изменили человечеству? Мог ли бы Эфиальт изменить своим грекам [66], если бы греки и персы не считали друг друга чужими, т. е. если бы не были изменниками братству, если бы не вели войны между собою? Несчастный, едва не убитый персами, был убит греком.

29. Всеобщее воскрешение есть только выражение в действии, на деле, обычного пожелания всем быть живыми и здоровыми. Будда, преклонившийся

пред умеренностью женщины, поставившей свое счастье в зависимость не от богатства, а от согласия, от жизни и здравия (правда, эти блага она ограничивала только своею семьею), осудил эту же самую женщину, или подобную ей, за то, что она осталась верна тому самому, что он же сам (Будда) находил достойным поклонения [67]. Тут не одно только противоречие; тут видна крайняя скудость понимания, ибо Будда ценит в женщине внешнюю лишь умеренность, равнодушие к богатству, и даже не замечает, не умеет оценить безмерной любви, которая выражается в желании согласия, здравия и жизни, так что эта женщина была бы достойна осуждения, если бы осталась довольною, лишившись этих благ.

30. Открытие огня имело громадное значение; с открытием его пробуждается человеческая жизнь на земле, является в природе существо, жизнь которого, раз она явилась, зависит уже не исключительно от капризного сочетания сил природы, является существо, само обладающее средством к попытке противостать ей в ее стремлении поглощать все, ею же произведенное. Открытие огня было столь же важно, как и чувство жалости первого сына человеческого к его слабеющим родителям; потому что лишь с открытием огня это чувство могло получить практическое осуществление, материальное выражение; с открытием огня сын мог приготовить своим старающим родителям такую пищу, которая могла поддерживать их силы долее, чем это было бы по природе; согревание жилища было также условием продления жизни, которая без этого погибла бы ранее. Таким образом, только открытие огня дало возможность человеку воспитать в себе чувство любви к своим родителям, чувство, положившее начало родовому быту и вообще обществу, которое весь смысл свой полагало в заботе о предках, в доставлении им пищи чрез жертвоприношения, при которых необходимым условием был также огонь и от которых, по мнению древних, зависело благосостояние умерших. Но во всем этом была забота о поддержании жизни, которой не знали, в существование которой только верили; христианство же изменило такое служение отцам, выражавшееся, кроме того, в искании древними отеческих жилищ, изменило в собирание сынов для дела воскрешения отцов, в литургию.

ЧАСТЬ III

1. Что такое история? А. Что такое история для неученых? а) История как факт. б) История как проект — проект воскрешения, как требование человеческой природы и жизни.

2. а) Как понять, что за воскресением Христа не последовало всеобщего воскрешения действительного; в отвлеченном же смысле как понять, почему оправдание, спасение, не сделало нас праведными и безгрешными? Отделив грех от смерти, оправдание от воскресения протестантство впало в противоречие, выражением которого и является продолжающееся царство не только смерти, но и греха. б) Протестантское, или школьное, и вообще западное понимание крестного подвига Христа — понимание именно школьное, т. е. религия для несовершеннолетних. Папизм составляет низший класс западноевропейской школы, где еще не начиналось чтение Священного Писания. Папа как учитель не допускает перевода в высшие классы. Православие есть высший класс сравнительно с протестантизмом и католицизмом, или это — единое истинное научение, которое прямым путем ведет из храмовой литургии и Пасхи к внехрамовой литургии и Пасхе. в) Что такое история для неученых и как понимают историю ученые. г) Неученое определение истории — краткое. д) Неученое определение истории — полное.

3. а) Всеобщее воскрешение совершалось и совершается чрез нас, но помимо нашего сознания, невольно; т. е., отрекаясь от отцов, становясь блудными сынами, мы все-таки, хотя и невольно, возвращались к отцам, к признанию долга сыновнего. б) Как понималось воскресение в первой христианской общине; воскресение действительное и воскресение духовное?

4. а) Константинополь как центр совершающегося, хотя и бессознательно, объединения человеческого рода. б) Прямые движения. Войны персов с греками и позднее с римлянами. Персидские войны, как борьба Востока, идолоборцев, с Западом, идолопоклонниками, как борьба деспотизма с рознью. Отец истории [1] начинает с борьбы Европы с Азиею, когда становится известною Византия, город столь же восточный, сколько и западный. в) Праотец истории, народ, начинает ее с морских открытий, когда проливы, отделяющие Европу от Азии (Троянский и Византийский), становятся известными мифически, с открытий, сделанных при возвратном движении к прародине, подобном тому, как позднее христиане шли к своей духовной родине, гробу Господню. г) Обходные движения древнего мира, семитов. Колонизационное движение на Восток, приведшее к занятию Трои, отбросило семитов из Эгейского моря и принудило их к обходным движениям, в тыл греков, к северу (в варяги) и на юг, в Индию. д) Положение Константинополя и значение его в дохристианском мире (Полибий). Константинополь был сторожею, прикрывавшею движение на Восток к Колхиде (Кавказу), Памиру, к Индии и на север от грек в варяги.

Древний мир не был ли только исканием центра? Константинополь был началом конца древнего мира и его могилою; и в эту могилу по обычаю погре-

бальному было положено все, чем любил заниматься умерший: художественные произведения, книги... Расхищение этой могилы было началом так называемого возрождения для Западной Европы. Положение и значение Константинополя в христианском мире. (К⟨онстантино⟩поль — как центральный Кремль, семя, в котором сосредоточилось все выработанное древним миром.) Очерк всемирной истории с точки зрения вопроса о родстве и неродственности (т. е. с нравственной точки зрения). Очерк истории, как мировой битвы, развивающейся вокруг Константинополя, как центра мира.

1. Что такое история?

Чтобы не внести произвола в определение истории, чтобы не принадлежать ни к какой партии (ученой или неученой, т.е. народной) и, главное, чтобы не присвоить себе права полагать границы труду человеческому, нужно сказать, что история есть всегда *воскрешение*, а не *суд*, так как предмет истории *не живущие*, а *умершие*, и, чтобы судить, нужно прежде воскресить — нужно воскресить их, умерших, т. е. понесших уже высшую степень наказания, смертную казнь. Но для мыслящих история есть лишь словесное воскрешение, воскрешение в смысле метафоры; для одаренных воображением история есть воскрешение художественное, для тех же, которые сильнее чувствуют, чем мыслят, история будет поминовением, плачем, или представлением, принимаемым за действительность, т. е. самообольщением. Что для ученых история, то для неученых поминовение; история, как воскрешение, обнимает и ученых, и «подлый народ», и даже дикарей, которые пишут историю, т. е. поминанье, на собственной коже (татуировка). Различие в понимании истории есть следствие сословного разъединения, т. е. распадения на отдельные сословия; точно так же как истории местные, народные, западные или восточные, суть результат распадения рода человеческого на отдельные народы. (А народ, как обособившаяся часть распавшейся семьи человеческой, есть выражение не общей славы этой части в прошлом, а общего *тщеславия* и общей воли, т. е. желания остаться и в настоящем при этом тщеславии; истинный же культ предков *не в славе, а в деле*. Если же понятие «народ», вообще нация, не поддается определению, то это показывает, что для народов нужно не отделение, а соединение.)

История, как рассказ чисто объективный, или повествование, есть вызов умерших ради праздного любопытства; история же как памфлет, т. е. когда вызывают умерших для того только, чтобы свидетельствовать в пользу какой-либо частной мысли, политической или экономической, как, например, в пользу мысли, что конституция, федерация или т. п. суть благо,— такая история есть профанация и может быть произведением только людей, искусственною жизнью живущих, утративших естественный смысл или цель жизни, это уже история не сынов, а если и сынов, то забывших отцов, т. е. сынов блудных. Если имя Божие не следует употреблять *всуе*, то и имен умерших не следует призывать *всуе*, а история как памфлет и есть нарушение этой заповеди; но нужно отказаться не от истории, а от суеты! Наконец, есть еще история как раскрытие смысла, значения жизни; искание смысла жизни есть философия истории, которая также не лишена памфлетного свойства или вообще субъективного характера; философия истории и сама имеет уже очень длинную историю, хотя смысла жизни еще не отыскала и даже отчаялась найти его. Смысла в истории и быть не может, пока человек не пришел в разум истины, но если нет смысла, то будут нелепости, и эти нелепости имеют постоянство, повторяемость, т. е. они будут иметь вид законов; статистическая история и констатирует их. Смысла в истории человеческого рода не будет, пока история, как это очевидно, не

есть наше действие, не есть произведение нашего совокупного разума и воли, пока она явление бессознательное и невольное. Но история и не может быть нашим действием, нашим произведением, пока мы живем в розни; даже и при соединении наша родовая жизнь не будет делом разума, пока человек зависит от слепой силы природы, пока он не сделает ее орудием своего совокупного разума и единой совокупной воли. *Искание смысла есть искание цели*, дела — *единого общего дела*; для не допускающих же такового остается или допустить внешнее для нас, т. е. трансцендентное существование (это религиозная философия истории), или же сделаться зооморфистами (это секулярная философия истории), признающими преобразование видов (прогресс) или же не допускающими их изменения; и первое будет трансформизм, эволюционизм, или же развитие, а второе будет учение о культурно-исторических типах или кастах [2].

Только цель дает смысл жизни; человеку же нет надобности искать цель жизни, если он сознает себя сыном и смертным, т. е. сыном умерших отцов; да и сама история скажет ему, что она, как повесть о прошлом, есть воскрешение, но воскрешение только мнимое, а потому и не имеет смысла, и не будет его иметь, пока не станет действительным; действительное же воскрешение есть уже полная, всесторонняя история, и это так же верно, как и то, что, восстановленная только в слове, она есть не действительная, мнимая. История и не может быть действительною, пока люди живут в розни сословной, народной, личной, а потому содержанием ее может быть только объединение живущих для воскрешения умерших. Объединение, или соединение живущих для воскрешения умерших, есть общество не по типу организма, а по образу и подобию Пресвятой Троицы; *воскрешение* же *есть* полное торжество *нравственного закона над физическою необходимостью*. Отказываясь от воскрешения, от управления слепою силою природы, человек отдает себя во власть последней. И бессознательная история имеет смысл, если воскрешение, не совершаясь сознательно и вольно, будет совершаться бессознательно и невольно, т. е. если род человеческий будет *принужден*, приведен к тому, чтобы сделать воскрешение своим сознательным, *свободным* делом. И тогда будет очевидно, что человек есть лишь исполнитель воли высшего разума, воли, очевидно, благой; а что это воля благая, будет понятно, если мы захотим только представить себе радость воскрешающих и воскресающих, в которой заключается и благо, и истина, и прекрасное в их полном единстве и совершенстве.

Всеобщее воскрешение (т. е. соединение живущих для воскрешения умерших), совершаясь бессознательно, неудовлетворительностью мнимого воскрешения, а также страданиями и бедствиями, вытекающими из внешнего объединения или борьбы, приводит и приведет к сознательному соединению для действительного воскрешения. Соединение для воскрешения становится *братотворением*, *душетворением*, *оживотворением*, тогда как удаление сынов от праха отцов создает безжизненные, бездушные общества. Если история есть психическая задача, то не в смысле только изучения, а в смысле пробуждения души, родственного чувства. Социология же есть наука о бездушном обществе. Объединение живущих, т. е. сынов, для воскрешения отцов есть положительное истинное совершеннолетие; тогда как освобождение, эмансипация, мнимая самостоятельность сынов и дочерей есть лишь отрицательное, обманчивое совершеннолетие, замена отцов вечными опекунами, дядьками, — словом, чужими, замена отечества государством, братства — гражданством, замена воскрешения искусством, т. е. забавами, играми; другими словами — это вечное несовершеннолетие или бесконечный прогресс. История как воспитание лишь, а не воскрешение, есть наилучшее доказательство, что человек всегда будет школьником.

Отказавшись от сыновнего дела, воскрешения, меняют только прямой путь на окольный, очень длинный, если только слепота человека будет не вечна; но если она будет вечною, то мир будет не вечен, т. е. наступит конец мира. Отказавшись от сыновнего дела, т. е. воскрешения, заменяют действительное воскрешение мнимым — *в знании*; недействительным, или только подобным — *в искусстве*; *идолопоклонством* — *в религии*, в смысле *идео*латрии или *идоло*латрии, и только в последнем виде (в виде идолопоклонства) воскрешение и доступно пока всем, тогда как в первых двух лишь немногим. Если же воскрешение, перестав быть общим делом всех, становится недействительным, то и соединение людей, лишившись цели и того, что могло бы быть для всех одинаково дорогим делом, становится невыносимым для них, так что возможность, право разойтись (свобода) во всех союзах, от брачного до государственного, становится в основу этого неродственного общества (принцип 1789 г.), а между тем полный развод невозможен, вследствие чего борьба и преступления становятся необходимыми принадлежностями общества, в коем жить вместе невыносимо, а жить врозь невозможно. Но не сварливость, будто бы присущая человеку, причина этой борьбы, а отречение от общего дела, в котором силы, ныне растрачиваемые в борьбе, могли бы найти естественный исход. Не проклятие ли лежит на этом бесцельно соединенном обществе? Оно судит и наказывает, а преступления не прекращаются; оно устанавливает порядок, а порядок вечно нарушается!.. И война, и торговый обман возможны и неизбежны только в обществах, не имеющих общего дела, забывших отцов, не для них живущих. Но этими наказаниями за отречение от воскрешения дело не ограничивается; воспоминание об умерших отцах будет также наказанием, мучением совести, ибо совесть есть невольное воспоминание, невольное восстановление отцов и предков в памяти, которые должны бы быть восстановляемы сознательно и вольно и против которых, не исполняя сего, мы, следовательно, виновны. Но если воспоминания не будут муками совести, то умершие явятся в виде миазмов: смерть как разложение тел умерших, в виде заразы, есть естественное наказание живущих, отказавшихся от воскрешения, т. е. от сложения разлагающегося в живое тело. Будем жечь умерших, жечь все принадлежавшее им, все, к чему они прикасались,— тогда будем иметь голод, нужды! Болезни прозябения, произращения, волчцы и терние (вредные растения), болезни климата, засухи и ливни — все это наказания за оставление природы, земли (праха отцов), за уклонение в городскую жизнь, за эксплуатацию и утилизацию вместо регуляции. Болезни рождения для одного пола и соболезнование для другого есть начальное и постоянное наказание и указание на воскрешение. Если объединение живущих для всеобщего воскрешения не совершается сознательно, то объединение сынов превращается в цивилизацию, в чуждость, враждебность, в разрушение, а вместо воскрешения является культура, т. е. перерождение, вырождение и наконец вымирание. Усиление органов знания на счет органов внешних чувств и действий и есть перерождение, или культура в физиологическом отношении. Перерождение и вырождение не ограничиваются человеком, а распространяются и на растения и животных. Вся эксплуатация и утилизация входят в историю культуры. Вырождение, болезни растений и животных — культурных — болезни самого человека, особенно нервные, как специальная принадлежность культурности его, и истощение, как естественное последствие эксплуатации,— вот естественные наказания за неестественное употребление и распоряжение силами природы. Истощение и вырождение указывают на регуляцию и воскрешение как на естественное дело человеческого рода. Если человек, вкушая хлеб и вино, забывает отцов, то наказанием этого забвения будут недостаток хлеба, болезни винограда. Поэтому при всяком вкушении хлеба

недостаточно помнить о тех живущих, которые терпят недостаток в нем, в этом необходимом условии жизни, необходимо помнить и о всех лишившихся жизни, ибо одно только средство и есть как для обеспечения жизни живущих, так и для возвращения жизни умершим — это регуляция живоносной силы.

Христианство есть объединение живущих для воскрешения умерших, т. е. соединение в любви ядущих и пьющих для возвращения к трапезе любви отшедших; затем и едят и пьют, чтобы иметь силу возвратить к жизни умерших. Христос, соединив при своем отшествии поминовение, или любовь к Себе (что значит ко всем отшедшим), с питанием, с тем, что дает жизнь и силу на труд, заповедал собрать всех живущих к этой вечери любви, любви к Нему, как ко всем умершим, такой любви, которая отдает все силы жизни для того, чтобы увидеть и услышать Его со всеми отшедшими. И у язычников жертвенник отцам был в то же время очагом для приготовления пищи сынам. Жилище не отделялось от кладбища, т. е. сыны, сколько могли, не отделялись от отцов, хотя само погребение есть уже отделение; наибольшее же отделение кладбища от жилища выразилось в превращении очага, жертвенника отцам, в орудие кулинарного искусства. Когда же род человеческий станет союзом всех сынов, служащих всем отцам, как одному отцу, тогда очагом этой семьи будет само солнце.

В объединении живущих для воскрешения умерших предметом действия будет умирающее, разлагающееся, прах отцов. Когда же этот предмет действия изменяется, когда на место умирающих, разлагающихся ставится расцветающее, льстящее всем чувствам, тогда соединение живущих превращается в раздор, в борьбу, а воскрешение умерших заменяется умерщвлением живущих. Если же за предмет действия принимают естественные богатства Индии или соблазнительную наружность искусственных произведений промышленности, тогда соединение сынов, превратившись в торговые общества, будет кровопролитною войною за богатства Индии, и победитель, обладатель ею, станет эксплуататором всех народов, обращенных им в орудия своего обогащения, т. е. мир получит форму организма, излюбленную всеми нынешними зооморфистами, форму, приводящую к смерти, так как всякий организм смертен, обречен на то, чтобы умереть.

А. Что такое история для неученых?

История, или печалование за *Константинополь* (Царь городов) и *Памир* (Царь кладбищ и кремлей) (Примечание 1-е).

История как факт есть взаимное истребление, истребление друг друга и самих себя, ограбление или расхищение чрез эксплуатацию и утилизацию всей внешней природы (т. е. земли), есть собственное вырождение и умирание (т. е. культура), история как факт есть всегда взаимное истребление, будет ли оно открытым, как во времена варварства, или же скрытым, как при цивилизации, причем жестокость делается только утонченною, а вместе и более злою. Такое положение ставит вопрос: должен ли человек быть истребителем себе подобных и хищником слепой природы, или же он должен быть регулятором (руководителем) последней и восстановителем жизни себе подобных, жертв своей необузданной, слепой юности, всего своего прошлого, т. е. жертв истории как факта?

Для неученых история есть исполнение долга к предкам, культ отцов, умерших; для неученых история начинается Эдемом рождения, или создания, и состоит в вынужденном внешнею необходимостью (приростом населения и истощением средств жизни) удалении от могилы праотца и в постоянном

стремлении возвратиться к ней. Это постоянное тяготение, любовь к могиле праотца, вращение около нее, как земли около солнца, показывает, что задача, цель жизни — воскрешение; иначе жизнь (история) была бы бесцельною, бессильным стремлением, и человек был бы вечно кающимся блудным сыном, притягиваемым внутреннею силою, любовью, и отталкиваемым внешнею силою; потому-то неученые и начинают историю Эдемом рождения, а кончают ее Эдемом воскрешения. Народ, т. е. неученые, выражает и понимает историю только во внешнем обряде, в службе, в картинной грамоте, т. е. в грамоте иероглифической, или иконописи, а не в живописи и звуковом письме.

То, что для ученых есть представление, представление того, что уже прошло, или история жизни всего мира, понимаемая в обширном смысле, то для неученых есть сама жизнь, которая, не обладая полнотою сознания, обращается в рознь, в борьбу между подобными, разумом и чувством обладающими существами, вместо объединения для обращения слепой, неподобной силы в управляемую разумом. Для ученых история есть сознание, т. е. бездейственное представление; для неученых она становится бессознательным, не представляемым в полноте действием. Благодаря такому разделению на ученых и неученых, жизнь без полного сознания обращается в вытеснение, во взаимное истребление, а сознание без действия становится безучастным зрителем вытеснения, взаимного истребления. С объединением же знания и действия созерцание обратится в представление того, *что должно быть*, т. е. *в проект*, а действие, бывшее при бессознательности взаимным истреблением, станет всеобщим воскрешением.

В истории вопрос о причинах неродственности есть вместе и вопрос о причинах существования смерти действительной, всеобщего же воскрешения лишь недействительного, для народа — мифического, а для ученых — лишь мысленного; ибо, если человек есть сын, а религия — культ предков и вообще умерших, если нравственность есть любовь к отцам и вытекающая из нее братская любовь, а наука и искусство (т. е. приложение науки) есть познание сынами себя в отцах и отцов в себе, т.е. познание, с одной стороны, умерших, а с другой — смертоносной силы (природы), то почему же воскрешение не совершилось вообще и не последовало за воскресением Христа в особенности, почему жизнь оставалась взаимным истреблением и что нужно, чтобы началось воскрешение?!.. Только разрешение этого вопроса и может составлять предмет истории.

а) Настоящая часть записки неученых к ученым намерена или, вернее, вынуждена говорить о том, что учеными называется всемирною историею и что для неученых есть само участие во всемирном деле, во всемирной жизни, которая состоит в истреблении, сопровождаемом раскаянием, требующим возвращения жизни жертвам истребления; участие же во всемирной истории или во всемирном деле для несущих воинскую повинность есть участие во всемирной битве (крайнем выражении неродственности), призыва к которой мы осуждены ждать со дня на день, с часу на час. Постоянное ожидание этого призыва несущими воинскую повинность, неучеными, в то время, когда и слепая сила природы, вследствие хищнического отношения к ней человека, не перестает напоминать о себе то эпидемиями, то неурожаями и иными бедствиями, по существу общими для всех, вынуждает нас вникнуть не в смысл только всемирного дела, всемирной истории, к участию в коем мы призываемся, но и в то, чем оно должно быть, потому что для ученых всемирная история есть не дело, а лишь знание. История как факт есть разорение природы и истребление друг друга, т. е. то, что не должно быть; для ученых же история как факт хотя и есть борьба за существование, но принимается она за средство совершенствования и ради такой цели оправдывается (Примечание 2-е); история как факт для ученых

святыня, идол, который нужно только созерцать, относиться к нему объективно, бесчувственно. («Сострадание есть порок для ученого» — так думал Спиноза, так думал и тот философ (французский Спенсер), которого выставил П. Бурже в своей повести «Ученик» [3].) Для знания, не признающего дела, слепое рождение и слепое столкновение заменяют сознательное действие; причем приспособление, это угодничество, раболепие пред слепою, чуждою нам силою природы, и борьба со своими, проявляющаяся в совершенствовании оборонительных и наступательных орудий, составляют сущность прогресса. Раболепие пред слепою природою не предохраняет, однако, природу от расхищения произведений ее, употребляемых для взаимного истребления, и результатом, последним словом прогресса будет «сциентифичная битва» как приложение знания природы и как высшее проявление неродственности. Для неученых же такой факт, как взаимное истребление, есть общее преступление, сознание коего ведет или должно вести к искуплению, т. е. к истории как факту истребления друг друга и разорения природы (земли) нужно относиться не объективно, или безучастно, бесчувственно, но и не субъективно, с внутренним лишь сочувствием, а *проективно*.

б) В чем же должен состоять этот проект?

Если жизнь человеческого рода *бессознательно* есть взаимное истребление, то чем она должна быть *сознательно*?

Созерцание для большинства есть лишь временное, исключительное состояние души, непостоянное и для души даже ученого, этого искусственного сословия; *мышление же о деле*, т. е. *проектирование*, есть постоянное душевное состояние для большинства, не чуждое и ученому сословию. Большею или меньшею общностью дела определяется достоинство мысли; самое общее, общее для всех зло, или, точнее, злодеяние, есть смерть, а потому самое высшее дело или благо есть воскрешение. Для существа, ничего не желающего знать, кроме самого себя, «сознаю» может значить «существую»; для тех же, которые не выделяют себя от всех других (как дети, для которых существуют после отца лишь дяди, т. е. братья отца), не отделяют и мысли от действия, сознание не может быть отделено от чувства утрат, от сознания смертности, смерти в лице других; и чем теснее связь между людьми, тем более сознание будет признанием не существования, а утраты его, воля же будет тем более стремлением к воскрешению. Вопросы о родстве и смерти находятся в теснейшей связи между собой: пока смерть не коснулась существ, с которыми мы сознаем свое родство, свое единство, до тех пор она не обращает на себя нашего внимания, остается для нас безразличною; а с другой стороны, только смерть, лишая нас существ, нам близких, заставляет нас давать наибольшую оценку родству, и чем глубже сознание утрат, тем сильнее стремление к оживлению; смерть, приводящая к сознанию сиротства, одиночества, к скорби об утраченном, есть наказание за равнодушие... Причины неродственности и смерти одни и те же, т. е. равнодушие, недостаточная любовь, точно так же как одни и те же и средства восстановления родства и оживления, т. е. воскрешение.

В ответ на «познай самого себя» (Примечание 3-е) является философия, мышление; в сознании только себя находит философ доказательство своего существования. Погруженный исключительно в себя, уединенный мыслитель, не замечая опустошений, производимых вне его смертью, отрицает смерть, хотя и остается в действительности смертным. Существо, не отчуждающее себя от близких, живущее одною с ними жизнью, путем утрат приходит к сознанию, а сознание утрат приводит к стремлению, выражающемуся в действии, приво-

дит к оживлению. Из эгоистического cogito ergo sum рождается бездушное знание, тогда как из «чувствую утраты», из чувства сиротства, рождается стремление к единению, к оживлению, и знание причин неродственности и смерти. Ученые вне себя ничего себе подобного не находят, а только вещи; неученые же и в самых вещах находят душу. У того, кто не отделяет сознания от воли, мысли от действия, не выделяет и самого себя от других (одною жизнью живет со всеми), сознание будет признанием не своего лишь существования, а станет или сознанием невозможности «кресити» [4] (но это лишь тогда, если связь между людьми слаба, если они связаны только чувством), или же при теснейшем соединении людей, при единстве не только чувства, но и действия, «*сознаю*» *будет значить* «*воскрешаю*», участвую в общем деле воскрешения.

Выделяя себя от всех других, мы в самих себе производим разрыв — наше «Я», как сын или брат, восстает против своего же «Я», против самого себя, как отрекшегося от братства и отечества; а такая внутренняя усобица, эта болезнь нашего ученого века, лишает человека способности к делу; это люди без воли, заеденные рефлексиею, словом, блудные сыны. Внутренний, душевный мир зависит от внешнего, мир с самим собою — от мира со всеми другими, т. е. с братьями. Одиночная молитва бессильна против внутреннего разлада; о свышнем мире можно молиться только всем миром, т. е. прежде нужно сближение, воссоединение со всеми; в этом путь спасения для Гамлетов и им подобных, этих верных исполнителей философской заповеди познавания самого себя, познавания вечного, безвыходного, приводящего к трем философским добродетелям: сомнению — матери философии, вместо веры, и к плодам ее: отчаянию, вместо надежды, и бесстрастию, или равнодушию, покою, бездействию, вместо любви. Неверность отцам и братьям (в чем заключается все зло и порок) породила недовольство самим собою, так что восстание «Я» против «Я» началось вместе с восстанием сына на отца, брата на брата. Когда совершилось распадение на враждебные личности, и тогда еще знание называлось мудростию, т. е. хотело быть и на деле тем же, чем было в мысли; только позднее знание по скромности отказалось от мудрости, ставши лишь любовью, конечно платоническою, к ней, т. е. отказалось от дела и осудило себя на бесконечное и бесцельное познавание, так что знание того, что ничего не знаем, как конечный результат, не считалось грехом безумия, напротив, переход от софии к философии казался даже прогрессом; верно же здесь лишь то, что люди в отдельности не могут быть мудрецами. Но не от мудрости следует отказаться, а от розни!

При языческой розни, при отделении сознания от воли, связь между сознанием и воскрешением была утрачена. Христианство отвергло рознь, стало призывом к объединению, не признало и знания отдельного от действия, т. е. отвергло философию, но стало не Софиею, а лишь почитанием Софии — Премудрости Божией, как это и видно в изображении Софии. Действительным же воскрешением станет оно, когда сделается орудием Софии — Премудрости Божией, и тогда лишь придет к действительному объединению как сознания и воли человека, так и рода человеческого. Буддизм только потому и хотел уничтожения, что был неверием в воскрешение, так как был произведением истощенного и пресыщенного сословия. Небольшая диета — и буддийская хворь пройдет! Но и крайний аскетизм, как реакция пресыщения, также приведет к буддизму, этой профессиональной болезни ученого сословия. Сознание неразрывно связано с воскрешением; воскрешение было первою мыслью, вызванною смертью, первым сознательным действием, первым сознательным движением человека, или, точнее, первого сына и дочери человеческих; поэтому первый сын человеческий должен быть назван и смертным и воскресителем. «*Человек есть существо, которое погребает*» — вот самое глубокое определение че-

ловека, которое когда-либо было сделано, и давший его выразил то же самое, что сказало о себе все человечество, только другими словами, назвав себя *смертным*. Но для первого сына человеческого, видевшего первого умершего, погребение не могло быть ничем иным, как только попыткою воскрешения; и все, что теперь обратилось в обряд лишь погребения, как-то: обмывание, отпевание, или отчитывание, и проч.— все это прежде могло употребляться лишь с целью оживления, с целью привести умершего в чувство, с целью воскрешения. Странно было бы искать начало учения о воскресении где-нибудь (у персов, напр.), кроме первой мысли первого человека; ибо сомнения в возможности воскресения появляются гораздо раньше, чем появилось учение о воскресении. «Мне его уже не кресити» — такое выражение сомнения в возможности воскрешения могло встречаться у самых грубых язычников, не знакомых ни с учением о воскресении, ни с какими-либо философскими системами. А если таков именно смысл погребения, если оно уже попытка воскрешения, то вышеприведенное выражение, которым человеку приписывается, как отличительная его черта, то, что он погребает, будет иметь несравненно обширнейший смысл, чем выражение «смертный»,— оно будет значить *воскреситель*, потому что кто погребает, тот, следовательно, оживляет, воскрешает. Христос есть воскреситель, и христианство есть воскрешение; завершением служения Христа было воскрешение Лазаря; и не с лавром и миртом, символами войны и мира, а с ветвями пальмы, символом воскрешения, Он был встречен народом, за воскрешение был и осужден интеллигенциею. Называя Бога Богом отцов, Богом живых, а не мертвых, мы, по толкованию самого Христа, называем Бога воссоздателем или воскресителем [5].

2. а) Как понять, как представить, что за воскресением Христа не последовало воскресение всех?.. Христианство не было бы христианством, т. е. всемирною любовью, Христос не был бы сыном человеческим, т. е. сыном умерших отцов, не был бы душою, сердцем в могиле отцов или во аде, как говорит церковная песнь [6], Гефсиманский плач, вводящий в соблазн ученое сословие, плач о разъединении, о небратстве, был бы совершенно непонятен, если бы была порвана связь между Христовым воскресением и всеобщим. Но, по учению христианскому, выраженному не словом только, а всем храмовым торжеством светлого праздника (торжеством над смертью и особенно в Кремлях, более же всего в Кремле центральном), воскресение Христа неразрывно связано со всеобщим воскресением. В таком смысле мы и должны себе представить воскрешение как действие еще неоконченное, но и не такое, которое имеет совершиться только в будущем, как магометанское; оно не вполне прошедшее, как не исключительно и будущее, это акт *совершающийся* («Грядет час и ныне есть».— Иоан. 5, 25),— Христос ему начаток, чрез нас же оно продолжалось, продолжается и доселе. Воскрешение не мысль только, но и не факт, оно проект; и как слово, или заповедь, как Божественное веление, оно есть факт совершившийся, а как дело, исполнение, оно акт еще неоконченный; как Божественное оно уже решено, как человеческое — еще не произведено.

Только пред началом так называемого Нового времени (новой протестантской истории) воскресение Христа и в живописи стало отделяться от воскрешения Им человечества, начатого разрушением ада, т. е. только с XIV или XV века Христос изображается возлетающим вверх из гроба с победною хоругвью; таким изображением представляется личная победа над смертью. В древнейших же изображениях воскресение представляется, согласно каноническим Евангелиям, возвещением от ангела женам-мироносицам о воскресении, т. е. самою первою проповедью христианства, призывом к соединению для воскрешения; по апокрифам же воскресение изображается сошествием во ад, ос-

вобождением из ада умерших, т. е. началом воскрешения; такое воскресение есть выражение любви, понятное народу, тогда как одиночное воскресение есть только славное воскресение, понятное лишь ученым.

Христианство не было бы христианством, т. е. любовью всемирною, все наполняющею, неописанною, как выражается церковная песнь о Христе, отожествляя Его вездесущие с беспредельностью Его любви,— если бы христианство не было всеобщим воскрешением; как Сын Божий, будучи на престоле со Отцом и Духом, Христос, вкупе с Ними, стал для нас образцом сыновства и братства, возведенных на небесный престол и вводимых *в царство земное*, которому уже не должно быть конца (Примечание 4-е). И человечество не было бы подобно сему Божеству, если бы Сын человеческий не был всею душою, сострадающею любовью, в могилах отцов, а радость избавления, воскрешения отцов была бы не только не полна, а даже и омрачена, если бы при выходе из могил они не узрели бы в раю разбойника, своего потомка, этого душегуба, в глубине души которого всегда жила мысль о Царствии Божием... Человечество не было бы подобно Божеству Сына и Духа, сопрестольных Отцу, не было бы братством, если бы оказалось неспособным войти в радость этого разбойника, представителя всего преступного (от Каина до Иуды)[7] в человеческом роде, который при выходе из могил будет освобожден, конечно, от гнета внешней, слепой силы, не может и выйти из могил, если не освободится от этого гнета, делающего его не тем, что он есть по своей нравственной природе. Род человеческий, грешный, прелюбодейный, коего жизнь, история, состоит во взаимном истреблении, может быть представлен двумя разбойниками, из коих один считает истребление законом жизни, данью природе (это представитель царства земного), в душе же другого зреет проект воскрешения вместо истребления. Христианство не было бы беспредельною любовью, если бы смерть полагала ему предел; то было бы торжество не любви, а смерти над любовью, над христианством.

Праздник Воскресения был бы ниже Крещения, ниже Преображения, не вмещал бы всех праздников, если бы в нем не выражалось глубочайшего преклонения пред высшим выражением отечества, сыновства и братства, т. е. пред Бессмертною Троицею. «Воскресающу Тебе, Господи»[8],— начинается служение Троице... Но человечество не стало еще христианством, оно даже удаляется от него; но и, удаляясь, впрочем, приближается к нему; оно не признало еще высшего совершенства во всемирном родстве, не живет мыслью и чувством в могилах отцов, а если и живет там чувством, то это чувство не настолько еще сильно, чтобы проявиться во всеобщем оживлении. В чем думает найти свое совершенство современное человечество, можно видеть из романа Беллами[9]; автор его представляет как верх блаженства и совершенства общество, пирующее на могилах отцов; причем ни сам автор, ни изображаемое им идеальное общество даже не замечают этого! — это крайний пункт, до которого может удалиться человек в сторону животного!

Вся история с явления «Слова Божия», этого *«Рече»*, есть не что иное, как совершающееся, но незавершенное еще «Бысть», или осуществление Слова, т. е. воссоздание. В этом «Рече» было и «да будут едино, яко же и Мы», в нем было и «шедше, научите вся языки, крестяще их во имя Отца и Сына, и Святого Духа»[10]; в нем же заповедано и то, чем мы должны быть в нашей родовой совокупности и как мы должны действовать согласно Божественному плану; в нем гораздо более заключается, чем кажется. «Рече» не слово только, но и действие, подвиг — подвиг не бесцельного непротивления злу, не злого желания собрать «уголье огненное» на главу делавших Ему зло, а принятие заушения, оплевания, биения, самой смерти ради примирения, ради совокупления

всех сил живущих в деле возвращения жизни во всей ее незлобной чистоте всем умершим. Непротивление злу — это не отрицание только борьбы (воздаяния злом за зло), но и уничтожение всего зла, причиненного борьбою, т. е. обращение силы, растрачиваемой в борьбе, на восстановление всех жертв борьбы. И к этому подвигу воскрешение относится как следствие к причине, т. е. всеобщее воскрешение есть Gesta Dei per homines, или Gesta Dei Patris per Filium Dei et filium hominis [11] (здесь единственное вместо множественного) — дело, подвиг, не отделяющий сынов человеческих от Сына Божия и Человеческого. Это литургия не Златоуста или Василия Великого, но литургия по чину Самого Спасителя. Началом выполнения Божественного веления, выраженного в крестном подвиге Спасителя, было со стороны человека собирание во имя Триединого Бога и выработка самого догмата о Св. Троице, ибо в этом догмате раскрывался, показывался образец идеального общества, в которое должно собраться все человечество, в нем же вырабатывался и путь к осуществлению этого образца — воскрешение. Это история как проект.

б) Если смотреть на подвиг с отвлеченной, школьной точки зрения, с сословной, с точки зрения ученого, т. е. только мыслящего сословия, то дело Христа есть лишь оправдание, т. е. не дело, а лишь мысль; тогда как со всеобщей точки зрения оно есть воскрешение, что и выражено иконописью, которая осязательно указывает на связь крестного подвига (пожертвование жизнью, кровью, как выражение сыновней любви) со всеобщим воскрешением. В лице Адама (Адамова голова со скрещенными костями у подножия креста), орошаемого кровью из прободенного ребра, представляются все умершие, а во имя Христа объединяются все живущие для общего дела воскрешения. Искажение православия католицизмом состоит в том, что он заменил воскрешение делами оправдания, хотя и непонятно, почему следствием такого подвига может быть воскрешение, так как «правда» сама по себе не может быть причиною возвращения к жизни, а может быть даже причиною лишения ее; протестантизм же, отвергнув дела оправдания, не стал делом, единым делом воскрешения, и стал лишь мыслью. Если смотреть на подвиг Христа только как на оправдание, то нужно допустить, что умилостивить всеведущее, всемогущее Существо могут только страдания невинного существа; если же это не так, в таком случае должно признать, что в самом подвиге заключается соединение знания и силы, возвращающей жизнь; и тогда, т. е. в последнем случае, подвиг будет требованием со стороны Бога — полного Ему уподобления, а не умилостивлением только Его. В системе оправдания есть только мнимое бессмертие, а не действительное воскрешение. Может ли быть что-либо искусственнее, поверхностнее, казуистичнее, безжизненнее учения об оправдании?!! Оправдание, искупление, возрождение, освящение, примирение — все это лишь отвлеченные выражения воскрешения. Если оправдание состоит в уподоблении человека Христу, как образцу совершенной добродетели, то под добродетелью нужно разуметь добро не отвлеченное, а воскрешение как полное выражение любви к отцам и братства сынов, ибо Христос — воскреситель, и в этом весь смысл Его, как весь смысл — последнее слово — нравственности в воскрешении. Вопрос уже, а не отрицание для неверующих (Примечание 5-е) и глубокая еще тайна для верующих — Христово воскресение — может разрешиться только всеобщим воскрешением, для чего необходимо соединение тех, для коих все — только вопрос (люди знания), с теми, для коих все — лишь тайна (люди дела, народ), необходимо, следовательно, соединение их в общем деле воскрешения. Пока же такого соединения не произошло, нельзя не видеть в сословной, т. е. ученой, протестантской и вообще западной догматике с ее черствою, сухою, безжизненною правдою противоположности православному смыслу христианства, выра-

жающемуся во всей православной иконописи, сосредоточенной в едином изображении крестном, но не в отдельности, а в связи ее с православною службою, сосредоточенною в страстной и воскресной, т. е. пасхальной, службе. Только в соединении православных иконописи и службы (Примечание 6-е) выражается полнота православного смысла, полнота смысла христианства, ибо если в черепе над скрещенными, т. е. крестообразно сложенными, костями рук, изображаемом при подножии распятия (Примечание 7-е) в ожидании орошения живою водою и кровию, мы представляем всех наших умерших, то только в лобзании Распятого, заканчивающем все пасхальные службы, мы видим (предполагаем) объединение всех живущих в любви и животворном воскрешающем знании. Если вся служба, как было сказано, есть лишь крестное знамение, полагаемое при начале дела, напутственный молебен пред ним, то целование есть обет, клятва исполнить свой урок, свою задачу в общем деле. Во имя Распятого мы объединяемся, а в лице Воскресшего (представляемого крестом, освещенным пасхальною свечою, являющимся в облаке кадильном) предчувствуем живоносную силу объединенного во Христе рода и видим в кресте лишь знамя, ведущее нас от храмовой пасхальной службы к внехрамовой, ибо наша Пасха (православная) начинается движением от центров к окраинам, от столиц и городов к селам, к праху предков, к могилам отцов. Но истинно пасхальным движение это будет лишь тогда, когда удаление из центров станет не временною только побывкою, а перенесением самых промыслов из городов в села и превращением городской фабричной тюрьмы в кустарную светелку (городской воинской повинности в сельскую) чрез уменьшение искусственной промышленности, чрез превращение ее в естественную, путем регуляции, т. е. превращением в воскрешение, что само собою не делается. Наша Пасха противоположна и еврейской, которая есть паломничество в центральный Иерусалим, и католической, которая местные крестные ходы превратила в крестовые походы, в вооруженные странствования к гробам второго и первого Адама, заключавшие в себе не священную лишь войну, а и торговую борьбу, вызывающую движение от сел в города, от окраин к центрам, т. е. от смиренной, покорной веры к гордому противлению, или от католицизма к протестантству, что делается само собою. Протестантизм был прав, отрицая превращение крестных ходов в крестовые походы, но был неправ, оставаясь при отрицании и не заботясь о превращении их из дела истребления в дело воскрешения. Протестантизм отрицал войну, с коею была связана торговля, и признавал торговлю, которая в себе носит причину войны. Для католицизма крестовые походы, прямые и обходные (в обход Африки и Америки, когда завоеванием Константинополя турками прегражден был прямой путь в Иерусалим и Индию), были делами оправдания, спасения, литургиею. Литургия же католическая, внехрамовая, т. е. сама жизнь, или история как факт, есть не братотворение, но работворение, не чрез усыновление, а чрез завоевание для исполнения долга душеприказчества, в смысле освобождения из чистилища, а не в смысле воскрешения. Протестантство, отвергая искаженную литургию, не признало и действительной; т. е. протестантизм уничтожил литургию как работворение, но не заменил ее братотворением. Отрицательное, т. е. разрушительное, дело протестантизма состоит в разъединении, индивидуализме чрез освобождение от долга душеприказчества. Протестантизм и следовавший за ним скептицизм превратили обходные движения из священных, крестовых, в торговые.

Католицизм есть искажение христианства, т. е. воскрешения, замена дела, производящего воскрешение, делами, которые не производят оживления, а только заслуживают бессмертие, или освобождение от чистилища. Протестантизм не уничтожает искажения, а только заменяет католические дела мыслью.

10—155

Наша Пасха, страха ради кочевников, праздновалась изначала в Кремлях и острожках, т. е. в крепостях, защищавших прах предков; на эту защиту и уходила сила воскрешения. Когда же создан был в подражание Западу фабричный город, разрушивший Кремли и острожки, тогда для празднования началось движение, или, точнее, возвращение в села, к могилам отцов, к праху предков. Превращение воинской повинности из городской в сельскую будет началом восстановления Кремлей в виде орудий регуляции природы. Как литургия может быть совершаема только на мощах (антиминс), так и Пасха может быть совершаема только у могил предков. Воскресение Христа требует всеобщего Воскрешения. Другого оправдания для нас нет, ибо христианство есть общее дело воскрешения, а не мысль только и никаким другим делом заменено быть не может.

в) Стараясь уяснить себе, почему за Воскресением Христа не последовало и всеобщего Воскрешения, мы имеем целью не христианство оправдать от мнимого противоречия, как это делают верующие в могущество цивилизации и не верующие в силу христианства, а спасти от унижения историю, возводя ее до осуществления «Благой Вести»; т. е. мы обвиняем ученых, защищая их собственные труды, осуждаем их за неверную оценку, за умаление стоимости их же трудов, за то, что они унижают свое дело, считая его бесцельным. Если смотреть на историю как на осуществление «Благой Вести», то станет ясно, что если всеобщее воскрешение и не совершилось вслед за Воскресением Христа, то оно за ним следует, что Воскресение Христа есть начаток всеобщего Воскрешения, а последующая история — продолжение его. Одновременно с Воскресением Христа всеобщее Воскрешение и не могло совершиться, потому что оно есть сознательный труд объединенного на всем пространстве земного шара человеческого рода, область действия коего не ограничивается даже пределами земной планеты. Обращая влияние земной массы в сознательный труд, объединенный род человеческий даст земной силе, управляемой разумом и чувством, следовательно, силе живоносной, преобладание над слепыми силами других небесных тел и соединит их в одном живоносном деле воскрешения. К такому делу человеческий род сознательно еще не приступал, хотя дело воскрешения, т. е. объединение рода человеческого, и продолжалось, но оно было извращено, тогда как неизвращенный родовой быт, родовой в религиозном смысле, есть союз неотделившихся (или воссоединение успевших отделиться) сынов для воскрешения отцов; а это последнее, т. е. воскрешение, и есть христианство. Но великое общее дело, в котором только и заключается вся суть христианства, было заменено состязанием в производстве безделушек, переходящем в битву, в войну. Исследование причин извращенности (вопрос о неродственности) и есть поворот к прямому, сознательному объединению в деле воскрешения; ибо это исследование имеет в виду не одно лишь знание, цель его — раскрыть задачу смертных, и притом всех, а не кого-либо одного или некоторых. Для ученых история есть суд, судебный приговор, ими, учеными, произносимый; для неученых же, т. е. для всех, среди которых ученые как капля в море, история есть поминовение; а если поминовение искренно, оно не может навсегда остаться только поминовением, т. е. лишь сокрушением о том, что утраченного нам «уже не кресити», а станет общим делом воскрешения, в котором только и могут люди сознавать себя братьями, а не участниками лишь, товарищами какого-либо предприятия; при таком только деле история будет действительно всеобщею и всемирною.

г) Поворотом к делу воскрешения, или, вернее, указанием на него, и начинается наше слово об ополчении забывших свое родство, об ополчении Запада на Восток (т. е. наша история), об ополчении, представляемом в виде одной, бо-

лее и более расширяющей свое поле битвы (дело — битва) на весь земной шар, с прямыми и обходными движениями (по естественным путям, обращаемым в искусственные дороги, выпрямляемые, выравниваемые, объединяющие Запад и Восток, точнее, континент и прибрежные страны, для ускорения движения), из коих первые, т. е. прямые, сходятся в Царьграде, а вторые, обходные, на Памире.

Какое же это будет схождение, мирное или немирное?

Наука своими изобретениями (улучшенными путями сообщения) дает возможность и отдаленному Востоку и дальнему Западу принять участие в битве, в деле взаимного истребления, в битве «сциентифичной», как полном приложении всего знания с дальнобойным и скорострельным оружием, с бездымным порохом, с меллинитом, робуритом, в битве на земле и на воде, под землею и под водою, в воздушной высоте, днем и ночью, при свете электрических солнц. Самый фантастический апокалипсис побледнел бы пред этой действительностью (Примечание 8-е). Запад, дав научное устройство нестройным массам Дальнего и Ближнего Востока, поведет все народы океанической полосы на континентальное царство. Научной стратегии предстоит определить последний, центральный пункт сциентифичной битвы. Впрочем, Константинополь и Памир и будут фокусами столкновения континентальной и океанической сил. При мирном же исходе их встречи христианское отношение двух означенных центров легко понять, если представить Памир (гипотетическая могила праотца) [12] черепом над скрещенными костями рук, а Константинополь (первое место, осененное крестом) — предполагаемым центром превращения разрушительной силы в живоносную. Наша история есть «Восточный Вопрос», борьба, прерываемая перемириями, не устраняющими причин ее, ибо истинный вечный мир возможен только при возвращении всех потерь, в чем и состоит общее дело человеческого рода, не исключая и «третьего рода» людей; история есть «Восточный Вопрос», вопрос об ополчении Востока на Запад, или Запада на Восток, есть борьба между Востоком и Западом не на живот, а на смерть; разрешение же Восточного Вопроса будет примирением Востока с Западом, объединением их и уже не на смерть, а на воскрешение и живот.

д) Точнее и полнее сказать, наша история есть слово об ополчении, сопровождаемое поминовением, т. е. это и синодик [13] о всех павших, начиная от тех, которые пали у стен Илиона и оплаканы Гомером (оплакиваются еще и теперь читающими Гомера), до павших у Плевны и Шипки и осмеянных варягами. Плач есть отличительная черта истории хронографов; он вносит чувство в историю. Плач о гибели полка Игорева, или о поражении земледельцев кочевниками, плач Иеремии, плач о падении Царьграда, наконец, плач над общею основною причиною бедствий, неродственностию, т. е. небратством и забвением отцов, вносит чувство даже в философию истории (Примечание 9-е). (Но плакать или печаловаться о бедствиях естественных, от неродственной силы природы происходящих, и о разрушении родства — не значит убиваться от горя; дать убить себя горю — значит забыть, что жизнь нужна для оживления или воскрешения.) Наша история начинается от хронографов, а не от Байеров, Шлецеров [14] (варягов по мысли и крови) и не от варяго-руссов... Наша история вместе и гражданская, и священная; как история борьбы, она гражданская; как история проповеди «не убий, не воюй, не борись», она не станет еще священною, не будет христианскою, а останется древнею, человек не перестанет убивать, воевать, вести борьбу и будет, напротив, совершенствоваться в изобретении смертоносных орудий (изобретением пороха начинается новая история) для защиты скопляемых все более и более, благодаря прогрессу, богатств; история не станет священною, пока память, которая есть любовь, заменив из-

лишнее необходимым, мануфактурное — кустарным, не заменит и смертоносное оружие орудием живоносным, соединяющим всех в одном деле. Чтобы стать священною, христианскою, история должна быть словом не об ополчении лишь друг на друга Запада и Востока, превратившемся в настоящее время в борьбу океанического мира с континентом, в борьбу, как сказано, не на живот, а на смерть; она должна быть словом и об ополчении общем, друг за друга, против извне действующей и в нас действующей слепой силы природы, т. е. история есть слово об объединении не на смерть, а на воскрешение и живот. Ученые считают свое дело оконченным, когда уяснили себе причины борьбы влияниями внешней природы и действиями внутренней (темперамент и характер), а для неученых тут только и начинается дело, решение вопроса. Всеобщая воинская повинность и есть ополчение в смысле приготовления к этой священной, всеобщей борьбе не против друг друга, а друг за друга, против извне и в нас действующей силы природы. Настоящая же часть записки имеет целью разъяснить обязанности призываемых на службу; это — катехизис не по форме, а по сущности, который учит тому, *что нужно делать человеку* или сынам человеческим как участникам в истории, в решении вопроса о неродственности, вопроса о переоружении. Обязанность защиты отечества, как третьего Рима [15], чтобы быть понятою, требует разъяснения значения и второго, и первого Рима. Говоря же, что «четвертому Риму не быть», Россия признает за собою долг разрешения вопроса о неродственности и родстве. Усвояя себе значение третьего Рима, мы признаем долг глубочайшего родственного объединения, отрицая же всякую нужду в четвертом, признаем, верим, что цель объединения будет достигнута и достигнута будет нами, это значит, что мы не признаем за собою права слагать труд достижения цели на других.

История в смысле всеобщего воскрешения есть самый полный комментарий к Кремлям и острожкам до последних сторож, ибо Кремль будет крепостию, охраняющею прах отцов, пока нет братства, а существует небратство; Кремль будет переоружаться, по мере того как сыны во исполнение долга к отцам будут превращаться в братство, но только в деле всеобщего воскрешения, как в самом полном выражении любви и долга к отцам, сыны достигнут полноты братства. Если наш Кремль в пасхальную ночь и нуждается в комментарии, то не потому, чтобы ночь эта была не ясна, не светозарна, а потому, что наше сознание омрачено предрассудками; ночь, время покоя, стала светлым днем, началом великого дела Воскрешения, и Воскресение уже не недельный, а великодельный день. Вопрос только в том и заключается, способно ли нынешнее знание превратиться в это великое дело, способно ли ученое сословие стать комиссией объединения в этом общем деле, способно ли к такому превращению сословие, держащееся предрассудками, религия которого состоит в признании мертвого, безличного бога и безжизненного бессмертия, а нравственность заключается не в эгоизме даже, а в «солипсизме», причем признание нелепого «альтруизма» делает это сословие худшим из всех фарисеев (солипсизм и альтруизм?!) (Примечание 10-е). Способно ли к действию сословие, которое, обращая каждую мысль, слово в корыстную, личную собственность, отречение от будущей жизни выдает за великодушие? Не веря в будущее, оно фарисейски приходит в умиление от своего дешевого пожертвования! Ученое сословие, свободное от воинской повинности, считает себя мирным и даже сокрушается о том, что люди не могут жить в мире, негодует, что они прибегают к оружию; на словах это сословие проповедует мир и не замечает, что на деле, чем бы ни занималось оно, чистым или же прикладным знанием, оно само способствует усилению войны, или прямо, если приложение знания относится к усовершенствованию оружия и вообще орудий истребления, или же косвенно, когда при-

ложение знания относится к промышленности, торговле, которые ведут к усилению вражды и, следовательно, к увеличению поводов к войне. Если же ученое сословие занимается чистым знанием, не заботясь о его приложении (о чем позаботятся другие, и ничего чистого не останется без приложения к войне и промышленности), то оно отвлекает от истинного знания, которое состоит не в знании лишь причин вообще, чем ограничивается чистое знание, а в знании причин неродственности, вражды, войны, которая может быть устранена не проповедью, как бы убедительна она ни была, не негодованием, как бы сильно оно ни было, не изгнанием из истории описания войн, а лишь устранением причин, производящих рознь, неродственность, вражду, а с ними и войну. Вопреки ученым лицемерам, желающим изгнать из истории описание войн, а не войну, конечно, история должна говорить о войне. Не говорить о ней — значит скрывать истину, выставлять действительность в ложном свете. Но, говоря о войнах, история должна раскрывать их причины, которые заключаются в развитии мануфактуры и торговли, благодаря приложению к ним знания; знание столько же, если не более, прилагалось и к военному делу, потому что торговая промышленность неразрывно связана с войною, внешне и внутренне. Если при существовании розни мысль не отделяется от дела (отделение в этом случае можно произвести лишь искусственно, как это и сделал Декарт, уединившись в многолюдный город, но таким уединением от всех можно скрыть от себя действительность, а не узнать ее), то «сознаю» будет значить «вытесняю», «истребляю». Это вытеснение может быть производимо и таким мирным делом, как торговля и промышленность: «Deux nations en guerre de tarifs peuvent se ruiner plus sûrement qu' à coups de canons» [16] — как это справедливо говорится в статье о китайской эмиграции (Revue des deux mondes, апрель 1889 года). Это война, конечно, осадная. Задача политической экономии, составляющей лишь часть науки о войне (Примечание 11-е),— определять между прочим, при каких условиях осадная война становится невыносимою и переходит в штурм. Политическая экономия вместе с социализмом, эта иудина наука, как назвал ее один из славянофилов, лицемерно сокрушаясь о бедных, придет, конечно, в ужас, если увидит то, чему был свидетелем Иуда, если увидит женщину, уничтожившую или сложившую в могилу драгоценные украшения, которые вырабатывает для нее промышленность и всемирная торговля; таков, конечно, смысл евангельского алавастра [17] — это сосуд Пандоры, который изготовляет городская мануфактура, это украшения, в которые облекает она дщерей промышленного века для привлечения сынов того же века, который и по сие время еще не понял, что пока будет смерть, будет и бедность, поняла это женщина древних времен, не только отказавшись, но и уничтожив, сложив в могилу свои украшения; и вот прежде, чем была дана заповедь «шедше научите», было уже сказано, что из этого «научите» нельзя, не может быть исключена повесть о том, что сделала эта женщина. Она искупила грех Пандоры, Европы, Елены, Евы, она отвергла дар, подносимый промышленностью, предпочла Идущего к смерти всем живущим. Эта первая из мироносиц вместе с женщиною, осмеянною бесчувственным Буддою (Примечание 12-е), займут первые места в царстве воскрешения. Среди множества реликвий, подлинных или неподлинных, нет обломка этого алавастра, который мог бы быть, который и должно бы было положить на первом месте в том музее, куда будут сданы нынешние произведения мануфактуры, когда промышленность из городской станет сельскою. Древний мир, отыскав центр, сделал его своею могилою; новый придет к этой могиле, лишь поняв, в чем состоит естественная бедность человека, поняв, что бедность эта заключается в его смертности, поняв, что оставаться орудием смертоносной силы природы — значит отрекаться от человеческого дела.

Итак, для ученых история есть рассказ, а для неученых — участие во всемирном деле, т. е. во всемирной войне, это фактически; проективно же история для неученых есть участие во всеобщем воскрешении, которое неотделимо от самого сознания, если оно стоит на высшей точке нравственности и религиозности; высшая же точка нравственности та, на которой не отделяют себя от всех других, не разделяют «своего» от всеобщего, на которой нет противоречия между мыслью и делом; а высшая точка религиозности есть христианская, не отделяющая Воскресения Христова от всеобщего. Неученое определение истории согласно с православием, если православие не отделяет догматики от нравственности, иконописи от службы. Сознательная и вольная история будет состоять в объединении живущих (сынов) для воскрешения умерших (отцов), ибо Бог смерти не создал, а создал жизнь, и человек, делаясь исполнителем воли Бога, будет орудием не смерти, а жизни. Только такое объединение живущих, которое имеет целью воскрешение умерших, будет положительным совершеннолетием, освобождение же, самостоятельность сынов и дочерей (эмансипация женщин) есть лишь отрицательное совершеннолетие, лишь замена отцов опекунами, отечества государством, братства гражданством.

3. а) Все время с момента воскресения Христа, как великой эры, с момента, когда Воскресшим была произнесена заповедь собирания («шедше научите» и пр.), до эпохи, когда выработанный догмат о Троице опять превратится в заповедь, раскрытую в целый план, проект,— в заповедь, являющую образец, по которому человечество будет формироваться, до момента, когда оно поставит своею целью воскрешение, т. е. признает, что всеобщее воскрешение есть полное выражение культа предков,— все это время мы можем представить себе как один день, в который воскрешение совершалось, совершается и доселе чрез нас, но помимо нашего сознания.

Заповедь «шедше научите» является, как мы увидим, и в крестовых походах, этом вооруженном проповедничестве, т. е. в так называемой Средней Истории, и в обходных движениях, западном и нашем, т. е. в Новой Истории, но является в извращенном виде, и наибольшего извращения достигает именно в обходных движениях торговых, как своекорыстных и несущих смерть (вымирание), бывших даже прямым отречением от заповеди «научите», как у голландцев. Следующее за сим изложение имеет целью раскрыть, что во всем историческом движении есть единство (хотя это и лжеединство), несмотря на извращение, происходящее от несознанности и тем замедляющее достижение истинной цели. Все это движение совершается около одного центра, и этот центр не духовный, а реальный.

В первые времена по воскресении Христа, когда началось собирание во имя Триединого Бога, тогда догмат не отделялся еще от заповеди, вера от жизни, жизнь превосходила требования десяти ветхозаветных заповедей, была выше ветхозаветного идеала и приближалась к тому образцу, во имя коего крестились. В этой нераздельности, неразвитости и заключается совершенство первобытного христианства и особенно в неотделимости своего спасения от спасения или воскрешения отцов. В первоначальном христианстве самое собирание, отречение от язычества, или раскаяние и приобщение к поминальной трапезе Искупителя умерших, было литургиею, как и самое христианское общество было церковью. Можно быть уверенным, что приступавшие к вечере любви из народа твердо были убеждены, что искупительная сила распространялась и на их предков (1 Коринф. 25, 29, крещение ради мертвых); можно быть уверенным, что пока в церковь не вступал еще так называемый интеллигентный класс (средний род людей, гражданский, городской, посадский, мещански буржуазно-фабрично-рабочий), не мог быть дан и известный ответ одного проповедника

немецкому князю, желавшему креститься, на вопрос об участи его предков, даже и вопрос-то этот не мог быть тогда задан, потому что для народа немыслимо ради собственного спасения отрекаться от отцов и потому что никогда не было такой близости живущих к умершим, как в то время, когда христиане собирались в жилищах умерших (катакомбах), где гробы мучеников служили им престолами. Но если эта первая церковь для верующих является такою святою, что Ориген [18] указывает на нее для объяснения единства Отца и Сына, полагаемого им в единомыслии, согласии и тождестве воли (ту же самую мысль высказывает и Августин [19]: «Если,— говорит он,— любовь могла из стольких душ сделать одну, то Отец и Сын, любовь Которых неизреченна, не должны ли быть названы единым Богом»), то совсем иною является она в глазах неверующих; ненависть этих последних доходит до того, что некоторые из них в смерти Анания и Сапфиры [20], например, видят убийство с целью устрашения и в видах как бы финансовой меры и т. п. Но, становясь даже на точку зрения неверующих, мы спросим: откуда же взялся в христианстве идеал Триединого Бога, если в самой общественной, церковной жизни христиан не было для него никаких данных? В Евангелии, как и во всем Новом завете, нет слова «Троица», нет слов «нераздельность», «неслиянность», хотя все это и представлено там в действии, в жизни, в способе осуществления, так что в понятии о Троице заключается лишь краткая формула всего евангельского учения.

б) Уже в первой христианской общине являются два направления, в которых совершается движение к исполнению данной Христом заповеди и из которых одно можно назвать реалистическим, а другое — идеалистическим. Для первых Бог, или Божественное Существо, представлялось образцом для каждой личности в отдельности, в ее особности, а не для личностей в родовой их совокупности; воскресение же представлялось им явлением трансцендентным, а не имманентным, следовательно, исключительно будущим, т. е. не таким, которое было бы делом знания всех без исключения людей, действующих средствами самой природы, воскресение представлялось им явлением, которое будет произведено внемирным, трансцендентным способом; ибо присущими, неотъемлемыми свойствами человека признавались только разрушение, борьба, способность быть орудием смерти и совершенная неспособность к созиданию, миру, неспособность быть орудием жизни, воссоздания; мирское, светское отождествлено с суетным, промышленным, политико-экономическим, а духовное только с мысленным, воображаемым; а между тем воскрешение может быть действием только естественной силы, но естественной не слепой, а пришедшей в сознание и правящей собою в лице раскаявшегося в своем отступничестве человеческого рода (а не отвлеченного человечества). Во всяком случае реалисты, доказывая (хотя и не опытом, а теоретически) возможность и необходимость телесного воскресения, и не подозревали, что этим, хотя и умозрительным только доказательством полагалось уже начало воскрешению, и то, что представлялось им в отдаленном будущем, уже начиналось. Для вторых, идеалистов, воскресение хотя и было имманентным, но они признавали его уже оконченным, совершившимся, и хотя совершившимся во внутреннем лишь обновлении, но этим они и удовлетворялись; они представляли себе осуществленным и образец Триединого Бога, но осуществленным опять-таки только во внутреннем и таинственном общении с живыми и умершими; а между тем то, что им казалось уже совершившимся, только еще начиналось.

Крайнее развитие идеалистического направления есть гностицизм [21]; под гностицизмом обыкновенно разумеют философско-мистические системы; вернее же сказать, гностицизм есть мистерии, таинства, в которые посвящали, системы же служили лишь толкованием, пояснением, теориею таинств. Воскресе-

ние для гностиков совершалось в момент посвящения или крещения: посвящаемые во время совершения этого акта, вероятно, воображали себя проходящими все семь совершенств, как это в теории Басилида[22], «Авраксос»[23] не только «Высшее существо», но и магическое слово, которому, вероятно, приписывалась сила изменять телесное, смертное существо в бессмертное. Из теургии происходила теософия, а не наоборот, или по крайней мере не отдельно одно от другого, т. е. только из действия происходила мысль, сознание (из мистерии, т. е. мистического действия,— мистицизм, из теургии, т. е. божественного дела (все таинства),— теософия).

Первые христиане чувствовали обновление мира в той перемене, которую ощущали в себе, в том мужестве и твердости, которые не допускали ни страха, ни какой-либо слабости; чем теснее было их общение с тем обществом, в которое они вступали, тем больше ощущали они в себе мощи, при которой все казалось возможным, все препятствия, силы природы, все это так умалялось. Самая смерть казалась минутною разлукою, бессильною положить действительную преграду между соединенными любовью. Некоторым при этом даже казалось, что все кончено, победа полная, они чувствовали себя обновленными, поправшими все смертное... (С таким воззрением может быть соединена мысль, что кончина видимого мира ускорится благодаря распространению девственности; нужно даже желать, чтобы все, имеющие жен, были как неимеющие, чтобы ускорить таким образом пришествие Христа для открытия вечного царства.) Но христианство не иллюзия. И хотя такое настроение превосходно и могло на многое подвигнуть, многое совершить — и совершило, действуя заразительно, увлекая, собирая души,— но сила воскрешения проявлялась не в этом только направлении, и едва ли даже не с большею мощью она действовала в другом направлении, в направлении названных выше реалистами. (Таким образом, в самом уже начальном христианстве заключаются зародыши распадения его на католицизм и протестантизм, но есть в нем зародыши и воссоединения их, т. е. зачатки православного христианства.)

4. а) С падением Иерусалима, с потерею своего значения Римом образовался новый христианский центр — Константинополь, где выработалось православное христианство. Константинополь имеет большее право на название вечного и всемирного, чем ветхий Рим; этот последний не вечный, а только переходный к Константинополю, не всемирный, а лишь западный. Мысль о перенесении центра на восток явилась в первый раз еще у Цезаря, затем у Августа; и эта мысль о перенесении столицы показывает, что Рим не мог быть центром даже в тех пределах, какие имела Римская империя при Цезаре, и не мог не столько по месту, занимаемому им в пространстве, сколько по духу исключительно западному. В Константинополе — среда всей земли, сюда сходились «вся благая земли», товары Индии и Китая, т. е. то самое, что разрушает общество, сокращает его век; но ни политика, ни торговля не составляют существенной, отличительной черты византийской истории.

б) Отец истории начинает свой рассказ с первых встреч, с первых поводов ко вражде Европы с Азией. При первом же, собственно, историческом столкновении Европы с Азией, которым можно считать переход азиатского народа — персов — на европейский берег, и сделалась исторически известной Византия, лежавшая близ переправы. Тут же была сделана и оценка Византии Востоком в лице Мегабиза и еще прежде — Западом в лице Дельфийского оракула, руководителя эллинской колонизации[24]. Отец истории излагает нам не историю только Европы, которая вся тогда заключалась в Греции, и не историю только Азии, совмещавшуюся тогда с Персиею, он становится, так сказать, между Европою и Азиею и излагает историю отношений передней Азии и передней

Европы, т.е. персидские войны, которые у него на первом плане и которые, столь богатые подвигами, еще более богаты фактами разъединения и изменами, этим коренным пороком Европы; Восток же хотя и представлял тогда единство, но это единство было совершенно внешнее. Взятием Сестоса, т.е. занятием Геллеспонта, места переправы в Азию (самая узкая часть пролива), оканчивается история Геродота. Персы, приняв сторону иудеев, бывших в борьбе с Вавилоном и Египтом, и завоевав ту и другую страну, сделали борьбу против идолопоклонства (художественного воскрешения) борьбою Азии с Европою, а потому история персидских войн всемирна для того времени и по объему и по значению, по объему и по содержанию. Таким образом, вместе с историею нарождается и «восточный вопрос», «восточный» для европейцев и «западный» для азиатцев. Широкий взгляд отца истории не удержался, однако, потомками, упустившими из вида из-за местных событий общий ход истории, в коем проливы с господствующим на них фортом Византиею не могли не играть первенствующей роли.

в) Праотец истории, народ, начинает с морских открытий, когда проливы, отделяющие Европу от Азии (Троянский и Византийский), становятся известными мифически. Открытие проливов, отделяющих Европу от Азии, есть первый факт всемирной истории, хотя и сохраненный только в народных сказаниях, в мифах, ибо народ есть истинный праотец истории (Примечание 13-е). По этим сказаниям можно заключить, что в первое же путешествие на восток (это поворот к праотчине, к Памиру) европейцы ознакомились с азиатским берегом проливов; а возвращаясь и испытав бури негостеприимного моря, греки принесены были самим морским током в Золотой ров и тут совершили благодарственное жертвоприношение за свое спасение и за великие открытия[25]. Всемирное значение местности у Византийского пролива (*Босфор,* или *коровий брод*, как кто-то перевел это слово, *над* которым может быть воздвигнут мост и *под* которым может быть проведен тоннель) заключается в той близости берегов (азиатского и европейского), которая из двух городов, лежащих на этих берегах, Византии и Халкидона, делает один город, Константинополь, как начаток соединения Европы с Азиею, Востока с Западом. В этом отношении Константинополь имеет решительное преимущество пред старым Илионом, лежавшим верстах в десяти от моря (Примечание 14-е).

г) Занятие Троянского берега у самого входа в Геллеспонт и основание Халкидона — Византии (Примечание 15-е) закрыло эти проливы для предприимчивых семитов — финикиян и вынудило их искать новые пути на запад и на юго-восток. До тех пор известны были только Малая Европа (Греция) и Малая Азия — с открытием же новых путей открылся и Запад, т.е. Большая Европа до Янтарного моря (продолжением этого движения можно считать позднейшие движения из варяг в греки), и Ливия; а с другой стороны началось открытие в Большой Азии, дальнего Востока (Офира). На путях в Индию и создались великие царства, из коих последним было Персидское, проложившее себе путь в Европу чрез Византию. Силу семитического движения мы легко поймем, если припомним, что два народа, принимавшие в нем участие, финикияне и евреи, близкие по языку и, конечно, по происхождению (хотя последние и называли первых хамитами, вероятно, по такому же побуждению, по какому и поляки называют русских туранцами), что два эти народа, самые плодовитые, жили в относительно неплодородной стране. Понятно, что при таких условиях закон постоянного движения, эта не христианская, а естественная заповедь «шедше», с насколько это неизбежно «научите», имел в данном случае полное применение. Еврейское и особенно финикийское, как и эллинское, движение было естественное, прогрессивное, насилием и обманом совершавшееся,

ведшее не к объединению, а к порабощению; христианское же есть движение морализованное, хотя и искаженное (Примечание 16-е).

д) Положение Константинополя так определено греческим историком: «Самое безопасное со стороны моря и самое опасное со стороны суши» (Полибий IV, 38, 45, 46) [26]. Такое определение, по крайней мере в последней его части, приложимо как к древнейшим временам, когда опасность грозила Византии со стороны мелких фракийских племен, так и к позднейшим, когда она подвергалась нападениям аваров, печенегов, т. е. страшной силы, выходившей из глубины Средней Азии. Для полной безопасности Византии нужно было внести мир в глубь Азии, откуда выходили орды кочевников, откуда было вытеснено арийское племя, нужен был, можно сказать, мир всего мира. По словам Полибия, Византия испытывала мучения Тантала, видя, как опустошались поля, обещавшие обильную жатву (чувства эти должны быть особенно понятны тому народу, который испытывает их еще и в настоящее время на своей Туркестанской окраине, испытывал и в течение всего тысячелетнего своего существования), ибо у ворот Византии начиналась степь, расстилавшаяся до Китая и Индии, и Византия была «сторожа», острожек, защищавший переправу и стоявший на окраине. Постоянные войны, веденные Византиею с окружавшими ее варварами, напоминают сказание о том, как перевелись богатыри на Руси (на место одного побежденного племени являлись два других), напоминают о том, как сила, идущая из степей, все растет да растет, все на Византию идет. Эта сила и будет расти, и будет идти, пока степь не обратится в поле; и если христианство не вера только, а дело, то обращение воинственного кочевника в мирного земледельца есть уже полдела (Примечание 17-е). Благочестивая Византия не вызывала, конечно, на борьбу силу не здешнюю, потому что, скопляя богатства, прилеплялась всеми силами к здешней жизни; но чем больше скоплялись богатства, тем дальше распространялся по степи слух о них, тем больше Византия навлекала на себя врагов. Тот же историк (Полибий) называет византийцев общими благодетелями, ибо, оставив свой опасный пост, византийцы лишили бы греков возможности сбывать излишнее и получать необходимое (кожи, мед, хлеб), т. е. существование Византии обеспечивало движение от греков далее и далее на север, в варяги, и на восток, в степи (Примечание 18-е).

И в дохристианскую эпоху Византия пережила в малом виде такую же историю, какую суждено ей было пережить в большем виде в эпоху христианскую, так что постепенное уяснение значения Византии составляет, можно сказать, сущность как новой, так и древней истории.

Троянская война (первое столкновение двух материков, Европы и Азии, поводом к которому послужила «умычка» женщин) и ее продолжение, войны греков с персами, войны Рима, признававшего свое троянское происхождение, с греками (иначе сказать, война Европы (Греции) с Азиею, нашедшею себе союзников в Европе в лице римлян (Примечание 19-е)) составляют всю древнюю историю, так же как сказание о войне Троянской, о борьбе Греции с Востоком и его западными союзниками, о возвращении героев троянских и поэтические и критические видоизменения этих сказаний составляют всю письменность древнего мира. Даже предшествующие Троянской войне сказания изменяются под ее влиянием: так Геркулесу приписывается взятие Трои, как Илье Муромцу битва с татарами, а Карл Великий и даже Атилла делаются крестоносцами. (Народное, мифическое воззрение любит возвышать предков на счет потомков, так же как «критическое» (ученое, научное) старается унизить предков, возвышая потомков.) Эти же сказания создали, говоря нынешним языком, Греческий музей, т. е. совокупность памятников, реликвий, действительных или мнимых (напр., орудия, которыми Эней построил деревянного коня), имевших священ-

ное значение (эти вещественные останки сильнее слов действовали на поддержание Drang nach Osten[27]), подобно тому, как крестовые походы и сказания о них наполнили католические храмы реликвиями Востока. Война с Персиею для греков, воспитанных на Илиаде, которая есть их Библия, была священною войною, продолжением Троянской; поэтому и Исократ всю жизнь был ревностным проповедником этой войны, а Агезилай и Александр[28] старались придать своим походам значение продолжения похода против Трои (Примечание 20-е).

Во всех столкновениях Запада с Востоком присоединение Византии считалось необходимостию. Уже с окончанием персидских войн выяснилось значение Византии и для гегемонии (Примечание 21-е) над Грециею, почему Перикл и за ним Алкивиад присоединяют Византию к Афинам, а Лизандр после решительной битвы при Эгос-Потамосе, прежде чем идти на Афины, освобождает Византию и Халкидон[29] (т. е. спартанцы вытеснили оттуда афинян, как позднее генуэзцы венециан). Вообще говоря, Пелопоннесская война и последующие войны до Филиппа могут быть названы борьбою за Византию или вообще за проливы; когда же Константин является примирителем Востока и Запада, он основывает свою столицу в Византии.

Положение Константинополя таково, что он обречен быть целью нашествий, пока не состоится безусловный мир; безопасность его будет не обеспечена, пока не наступит мир всего мира (Примечание 22-е). Хотя с одной стороны Константинополь защищен Балканским валом и Дунайским рвом, а с другой — двойным хребтом Антитавра и Амануса с Евфратским рвом, с присоединением к этому с северной стороны Карпатского редута с двумя бастионами, Чехиею и Трансильваниею, а с восточной — Иранской твердыни, но сия последняя открыта с севера для турецких и монгольских нашествий, Западу же открыта дорога к Царьграду чрез Венские ворота. Это преимущество Запада было бы решительным, если бы Карпатский редут был так же близок к Балтийскому, как и к Черному морю; благодаря тому обстоятельству, что Запад не имеет естественной защиты с Севера, ему предстоит идти на Константинополь чрез Москву и Киев, как и России чрез Берлин и Вену; т. е. для обладания Константинополем нужно полное, безусловное торжество или Запада над Востоком, или же Востока над Западом, что, конечно, невозможно; потому-то этот город и обречен быть целью нашествий, пока не состоится безусловный мир, столь необходимый для человеческого рода (Примечание 23-е). С другой стороны нужно отрезать Иран от Турана, т. е. занять Памир, чтобы обеспечить К⟨онстантино⟩поль с восточной стороны. Иран, обеспеченный со стороны Турана, мог бы не допустить семитического движения из Аравии и Африки. Александр и имел, очевидно, эту цель, употребив почти три года на обеспечение северной границы своего нового царства; появление сельджуков-османов стало бы невозможным, если бы Александр имел достойных наследников. Хорошо поняла это только легенда.

Чем меньше было сил у Византийского царства, тем больше воздвигало оно крепостей; это были как бы оболочки, которые образуются около семени и защищают его от зимних бурь и морозов, ибо Византия, как бы семя, собрала в своих стенах все выработанное древним миром. Древняя история была завершена, когда религия Востока, наука и искусство Греции, юридическая и военная организация Рима сосредоточились, как в зерне, в этом пункте, т. е. в Византии, которая была центром Евразийской империи, обнимавшей и Малую Европу (Балканский полуостров), и Малую Азию — полуостров по сю сторону Дуная и полуостров по сю сторону Евфрата (по Никифору Грегоросу XIII ве-

ка), по сю сторону Балкан и по сю сторону Тавра и господствовавшей над индийскими дорогами.

Борьба язычества с христианством продолжалась и после падения Рима. Падающее язычество в лице наоплатоников продолжало борьбу с христианством еще в IV и V веках. Воскресение, а также создание мира было главным пунктом нападений этих крайних спиритуалистов (Прокл, Синезий)[30]. Борьба принимала даже политический характер (Леонтий, Севериан Дамасский, Пампрепиос)[31]. Раньше еще их Юлиан[32] решился сделать реформу язычества, подновить его, и эта подновленная религия получила название эллинизма, который и боролся с христианством до самого Юстиниана[33].

Концом древнего мира следует считать не падение Западной Римской империи, а царствование Юстиниана. Ни начало Рима, ни конец его не имеют всемирного значения. Царствование Юстиниана есть конец древнего, языческого мира. Архитектурное искусство представляет смерть язычества, т. е. переход его в христианство, наглядно; так, из разрушенных языческих храмов (это значит, что переход был насильственный, не христианский) воздвигается храм Софии — Премудрости Божией (изображение которой (Софии) есть последний остаток гнозиса), так же как и множество других храмов (в одном К⟨онстантино⟩поле 35) превращаются в христианские храмы, так что Прокопий воздвигнутым и возобновленным Юстинианом зданиям посвятил целую книгу (De edificiis)[34]. Закрытие школ в Афинах и Александрии[35] представляет то же самое явление в области мысли, философии. Закрытие школы было падением Афин, последнего убежища философии неоплатонизма. С закрытием школ Афины устратили смысл жизни (так как со времени почти Александра они были только школою), как Рим с уничтожением консульства утратил и призрак древнего мира. Неоплатонизм, последнее проявление языческой мысли, не исчез, однако, бесследно, ибо в то же время является книга, приписанная Дионисию Ареопагиту[36], в которой неоплатонизм приурочен к христианству. И язычество не исчезло; оно сохранилось в школах. Языческая наука, идея об устройстве мира и истории человечества, преобразуется в византийскую форму мнимо христианской топографии или космографии (Козьма Индикоплав)[37] и хронограф — летопись, которую Древняя Греция не знала. Осуждение мнений Оригена о Троице и о духовном воскресении[38] также выражает падение язычества. Какую форму приняло христианство, ясно можно видеть из двух изводов тайной вечери, которые находятся в Россанском Евангелии VI века[39], из коих одно (церковно-литургическое, известное под именем «роздаяния») встречается в первый раз, а другое (в первоначальном, реалистическом виде) — в последний. Тайная вечеря стала изображаться не так, как она описана в Евангелии, а как совершалась в храме; живопись превращалась в иконопись. В политическом отношении падение язычества выражается прекращением выборов в консулы и кодификациею законов и мнений юристов (мысль, задуманная еще Цезарем, как и мысль о перенесении столицы, и приведенная в исполнение лишь Юстинианом), сводом, извлечениями и сокращениями из всего, что выработано древним знанием, мыслью, по части юридической; только эти своды, извлечения, сокращения и сохранились, а потом и возродились преимущественно на Западе; подлинные же сочинения юристов исчезли. Для юриспруденции при Юстиниане наступила осень, созревание плодов, превращение в семя; то же самое при Македонской династии случилось и для всего другого знания древнего мира. О конце древнего мира свидетельствует также первое появление при Юстиниане «салосов» (похабов), или юродивых, особое покровительство монашествующим, тогда как древнему миру, т. е. эллинскому, идея монашества была совершенно чужда; самая одежда изменилась к этому времени —

«паллиум, гиматий» совсем вышли из употребления у христиан VI века, и прежние длинные одеяния римские были заменены коротким платьем народов, наводнивших Римскую империю.

При Константине вошло в употребление церковное поклонение кресту, а при Юстиниане появилось в церкви распятие. Нужно было три века, чтобы крест — орудие позорной казни — сделать предметом поклонения, и нужно было пять веков, чтобы изобразить на кресте Распятого, изобразить то, что для эллинов представлялось безумием. Потому-то и должно считать концом древнего мира, античной прелести, тот момент, когда искусство сделало предметом своих изображений Распятого. Но и Распятый долго еще изображался не страдающим, а торжествующим, и тут же изображалось и Воскресение. Только после Халкидонского собора, признавшего Христа «и действительным человеком»[40], и после дальнейших развитий учения о человечестве — в X лишь веке появилось распятие с изображением умершего Спасителя. Сюжеты распятия, страданий в художестве и монашеский аскетизм — это совершенная противоположность эллинизму. Кратко сказать, в К⟨онстантино⟩поле пред наступающим магометанским наводнением собрано было, точно в ковчеге, все достояние древнего мира, и крестное знамение, водруженное над ним, спасало его до той только поры, пока, выступив из своей могилы, это достояние, т. е. наука и искусство древнего мира, возродились в Европе, чтобы обойти целый мир. Теперь же достоянию древнего мира, т. е. науке и искусству, остается завершить этот обход и, обогатившись новыми знаниями, возвратиться к точке исхода; а тогда оно и станет (и мы это почувствуем) достойным орудием всеобъемлющей любви, ибо борьба христианства и язычества, борьба между верою и знанием, происходила не потому, что они противоположны, непримиримы, а потому, что вера была неискренна, а знание еще далеко не достигало даже и до нынешнего своего все же еще несовершенства.

Ни в одной религии нет такого противоречия между идеею и фактами, как в христианстве. В столице христианства крест, орудие позорной казни, сделался предметом благоговейного почитания; но казни тем не менее не уничтожились, потому что не уничтожились преступления. Не дымились в новой столице животные жертвы, но бойни животных продолжают существовать, ибо на деле человек еще орудие слепой природы.

С распространением христианства, по мере расширения его в пространстве, оно терпело потери во внутреннем своем достоинстве; нравственность заменилась каноническим правом, внутренняя связь — внешнею организациею, церковь устроилась по образцу государства, а политическая столица сделалась и церковным средоточием (Примечание 24-е). С избранием центра связано и появление вселенских соборов и установление одновременного празднования Пасхи; но Византия сделалась церковным средоточием не всего мира (Примечание 25-е), а только большей части известного тогда мира, и соборы были вселенскими в этом именно смысле, т. е. лишь проективно, на условии непрестанного расширения границ известного мира, на условии увеличения числа верных, ибо собирание тогда было далеко не кончено (вне церкви оставалось много неверных и отпадших), а потому и литургия не могла быть литургиею, действием верных; одновременное же празднование Пасхи было лишь одновременным представлением Всеобщего Воскресения, каким только оно и могло быть, когда церковь не была еще миром всего мира, оно установляло единство в мимолетном лишь чувстве, охватывавшем весь христианский мир почти мгновенно. Но собирание и Византиею не было поставлено главною, первою целью; она усваивала мысль, что можно быть верным, возможно спасение и тогда, когда вне остаются еще неверные и отпадшие; такое спасение по необ-

ходимости должно быть только таинственным. Византия не признавала, впрочем, и того, чтобы равнодушие к спасению неверных было спасительно; она принимала даже меры против отпадших, но они были таковы, что хотя и показывали ревность к делу, но спасать не могли, это были насилия, гонения и т. п. Признав личное спасение, возможность спасения каждого народа в отдельности, церковь обрекла Константинополь на погибель, потому что отрицала собирание как безусловную обязанность, и превратила вследствие того христианство только в прообразование спасения; следствием этого было обращение заповеди собирания в догмат (что породило бесконечный диспут), деятельности в обряд; явилось ожидание антихриста, т. е. погибели, а не спасения. Правда, Византия думала, что Царьград будет существовать до конца мира, но конец мира она ожидала каждый день и час.

Допускать спасение в отдельности, врознь (что само по себе безнравственно, как отрицание родства, заповеди о любви) — значит, конечно, не признавать безусловной необходимости собирания (собирание же есть сама сущность нравственности). В собирании нет необходимости, если спасение не есть всеобщее дело, а зависит от веры и чувства, от веры, конечно, мертвой и от чувства, конечно, не искреннего. Отрицание спасения, как всеобщего дела, делает ненужным и центральный город. Если спасение от веры, то на что нужно действие? Если спасение лично, то на что нужно общество? И в таком случае не нужен и центральный город; пусть же он и остается турецким!

В Константинополе неразвитая заповедь Христа, заповедь собирания, превратилась в развитый догмат, т. е. в теорию, бездейственную в жизни; и таким образом, по форме эта заповедь сделалась философиею и в этом отношении стала языческою, по содержанию же своему была богословием (богословие, т. е. слово только о Боге, а не путь к Богу) и в этом лишь отношении осталась христианскою. Но обращение религии в философию, в диалектику обратило всю историю Константинополя в один непрерывный теологический диспут, который служил не к соединению, а к разделению и нередко разрешался в кровавые столкновения на ипподроме; так, с утверждением догмата о нераздельности и неслиянности, отделилась от Константинополя большая часть Запада, занятая германскими племенами, принявшими арианизм; и такое отделение совершилось, без сомнения, потому, что в жизни, в действительности, Царьград не знал другого соединения, кроме слияния, т. е. порабощения. Действие (общее) объединяет, а диспуты разъединяют; так и в Константинополе: с одной стороны, диспуты усиливали рознь, а с другой — все роды розни вносили ожесточение в прения. Уже после несторианских диспутов можно было сказать, предупреждая императора Гераклия, «*прощай, Сирия*», а за монофизитскими прениями можно было распроститься и с Египтом; иначе сказать, эти диспуты подготовляли успехи магометанства [41]. И вот, с одной стороны, арианизм, переходя к другой крайности, превратился в католицизм, признавший Сына, как и Отца, источником Духа, в чем православие видит признание двух начал в Боге, с другой же стороны, христианство сирское и египетское превратилось в исламизм и Константинополь стал между двух огней. Подобно тому как в дохристианское время постоянные войны между греческими царствами принудили их подчиниться Риму, так точно и в христианское время диспуты восточных христиан принудили их признать авторитет римского епископа. Признание первенства западного епископа было естественным наказанием Востоку. Лесть, вытекшая из борьбы партий, сделала из римского епископа преемника апостола Петра. Греческая сварливость создала римское властолюбие. Освобождение от папского властолюбия столько же законно, как необходимо и очищение от сварливости. Только в глубоком сознании своей виновности за-

ключается необходимое условие спасения, зачинается заря освобождения для К⟨онстантино⟩поля.

Когда заповедь обратилась в догмат, исполнение заповеди стало мертвым, а не живым обрядом; обряд же, сделавшись только сакраментальным, перестал быть образовательным; и в этом отношении по форме христианство стало иудейством, хотя содержание, забытый смысл обряда, был христианским; и тогда самая жизнь, деятельность, отрешившаяся от заповеди, не поставившая себе целью исполнение долга собирания для воскрешения, обратилась в языческую рознь, сделалась идолопоклонством (т. е. искренно, не лицемерно отдалась роскоши), реакциею против коего и явилось магометанство во всей его суровой простоте монизма, в этой реакции против исказившегося христианства и заключается смысл и сила магометанства (Примечание 26-е). Константинополь сделался всемирным торжищем, богатства Индии оказали свое обычное пагубное действие, и с этой стороны (хотя христианство в Константинополе и стало из гонимого господствующим) в жизни, в деятельности, торжество язычества было полное. Невольное ощущение этой антихристианской розни превратило всю историю Константинополя в ожидание антихриста, в ожидание кончины мира. Будучи христианским в догмате, он был антихристианским в жизни и, соединив в себе пороки иудейства и язычества, ждал того (антихриста), кем уже и был на самом деле; ожидая же кончины мира, он дождался лишь собственного падения. К⟨онстантино⟩поль, пока не был завоеван, находился в постоянной опасности быть завоеванным; угрожаемый осадою извне, он был осаждаем видениями внутри. Выработав Символ веры, он дал зарок не изменять его, а между тем спор не прекратился. Как крепость К⟨онстантино⟩поль имел вне себя высоту, господствовавшую над ним и не принадлежавшую ему; эта высота — Памир. Как всемирный Кремль он должен был в себе заключать прах праотца человеческого рода, в защите которого он нашел бы бесспорный пункт, а между тем и этот пункт был вне его. Памир, господствующий над Царьградом стратегически, и есть предполагаемая могила праотца: Памир то же самое для знания, что Голгофа для веры.

Таким образом, К⟨онстантино⟩поль кроме противоречия, которое заключалось в нем между храмом и крепостью (духовным и военным), между посадом и кремлем (торговым и военным), был противоречием и как крепость, ибо господствующая над ним высь (Памир) была вне его; а как храм он не в себе заключал святыню, прах праотца, который находится в той же выси. Голгофа была могилою Адама символически, Памир стал могилою праотца гипотетически [42]. Разъединение этих двух пунктов лишает их силы, делает их, так сказать, эксцентрами (Примечание 27-е). Памир-пустыня стал столицею смертоносной силы, потому что К⟨онстантино⟩поль еще не стал столицею, объединяющим центром, для обращения смертоносного в живоносное, хотя в нем, разоруженном, непромышленном городе, знание и разум человеческий могли бы освободиться от служения подбору естественному (военному) и половому (промышленному). Эти практические антиномии происходят из основного противоречия человеческой природы, по коему рождение сынов есть смерть отцов.

В К⟨онстантино⟩поле соединились предания древнего и христианского мира, и борьба этих элементов превратила его историю в непрерывный теологический диспут от начальных великих споров на первых вселенских соборах до старчески мистических споров о нетлении Св. Таин, который, как говорят, шел в то время, когда к К⟨онстантино⟩полю приближались латыняне, чтобы завладеть им, и о Фаворском свете, который шел во время окончательного завоевания К⟨онстантино⟩поля турками [43]. Даже величайший из императоров

К⟨онстантино⟩поля, при котором как город, так и диспут достигли своего апогея, был в то же время величайшим диспутантом, спорщиком[44].

Лежавший на перепутье между Западом и Востоком К⟨онстантино⟩поль выразил соединение их в развившемся в нем учении о Триедином Боге и о двух природах и волях во Христе. Восточная идея о всепоглощающем единстве и идея Запада о множестве, о значении личности, соединились во всемирном, восточно-западном догмате о Триедином Боге. Эллинская диалектика, выработанная на вечах бесчисленных греческих республик, которые были как бы подготовительными школами к соборам, эта диалектика на вселенских синодах, в прениях о Св. Троице, нераздельной и неслиянной, раскрыла идеальный образец для всего человеческого общества. Истинный образец бессмертного общества был выработан именно тут, в этих, хотя и метафизических, спорах, касавшихся предметов, по-видимому, сверх — выше — естественных, а не в конвентах, не в парламентах, не в декларациях прав человека, не в построениях, или утопиях, всех коммунистов и социалистов; ибо в этих последних заботились только о сохранении независимости и равенства личностей, а не об отечестве и братстве, хотя эти слова и употреблялись; образец общества был выработан не адвокатами, но отцами церкви. В выработанном сими последними представлении лиц Св. Троицы «нераздельными», т. е. неотчуждающимися, неотделяющимися друг от друга, не вступающими в борьбу, которая сама по себе ведет к разрушению общества и смерти, в таком представлении союз Божественных лиц являлся неразрушимым, бессмертным. Представлением же лиц Св. Троицы «неслиянными» устранялась смерть их, потому что неслиянность означает устранение поглощения одним лицом всех прочих, которые при нем теряют свою личность, делаются его бессознательными орудиями и, наконец, вполне с ним сливаются, обращаясь вместе с ним в полное безразличие, в ничто.

Итак, в устранении раздельности и в неслиянности лиц Св. Троицы являлся вечный союз, бессмертное общество бессмертных личностей. Казалось бы, что может быть важного в вопросе об едино- или подобосущии? о том, одна ли только божеская или же и человеческая природа во Христе, одна или две воли в Нем? Но стоит только перевести эти вопросы на практическую почву, т. е. принять их за закон, за правило действия, чтобы понять, какой важный шаг сделало воскрешение, когда были разработаны его метафизические основы. Показывая, что Христос был не только Бог, но и действительный человек, тем самым доказывалась и необходимость деятельности самого человека в деле воскрешения, и не только нравственной, но и умственной, и физической, материальной. Соединяя во Христе два естества, две воли, двойное действие, тем самым признавали необходимость в деле искупления, или воскрешения, двух воль, действующих в полном согласии. Но учение о двух волях, действующих в согласии, оставалось только догматом, теориею, не имевшею выражения в самой жизни; и в таком отделении теории от практики не видели отпадения от христианства, устранения от дела искупления и воскрешения, не видели отречения от Искупителя и Воскресшего. Если бы церковь была согласна с учением Оригена и ему подобных, которые отожествляют воскресение с бессмертием души и ожидают, что последний суд будет разрушением материальной природы, тогда было бы понятно такое отделение теории от практики; но учение Оригена и все ему подобные были по справедливости осуждены церковью на 6-м и 7-м вселенских соборах (Примечание 28-е). Вырабатывая в теории великий план мира и любви, Византия в своей внешней политике и во внутренних борьбах партий действовала по совершенно противоположному плану. Военными силами Византия никогда не была особенно богата; невоинственность греков

очевидна, между прочим, из того, что для предупреждения побегов введено было клеймление воинов и установлена присяга в том, что они не побегут пред неприятелем. Царьград город не войны, а дипломатов; как внутренняя его история, история его мысли, была теологическим диспутом, так и во внешней истории не оружие, а та же сила диалектики спасала его от внешних врагов, направляя их друг против друга; ту же диалектическую хитрость вносил византийский грек и в свои внутренние распри, которые и открыли его внешним врагам доступ к вмешательствам в его внутренние дела; т. е. враги Византии также умели в ней самой находить себе союзников, руками которых они и истребляли противников.

В этом и была причина падения Константинополя, это было наказание за раздвоение теории и жизни, так как в жизни Византия поставляла свою цель не в устранении раздельности (разъединения и вражды), не в бессмертной политике, которую она могла бы заимствовать из бессмертной Троицы.

Экономическая жизнь Константинополя не только не имела ничего общего с экономиею спасения, но была ей совершенно противоположна, еще противоположнее, чем политическая жизнь, если это возможно; это было домостроительство погибели, а не спасения. Скопление богатств было его целью, торговля — его средством. Будучи центром торговли, в коем скоплялись богатства мира, он был и центром завоевательных стремлений; жадные взоры всех народов были устремлены на него; военный грабеж являлся наказанием за торговый обман, а падение и разорение — последнею расплатою. Будущий город Премудрости, город-музей, собрание останков, не будет уже заключать в себе приманку. Обратившись из христиан в торговцев, византийцы не могли отождествить своего дела с христианством. Устраняясь от участия в деле Христовом (в воскрешении), не обращая свою будничную жизнь в служение общей для всех цели, они ожидали осуществления всеобщего воскрешения помимо их деятельности, или, вернее, кажется, сказать, они боялись осуществления всеобщего воскрешения. Для оправдания в измене они прибегали к ходатайству Богоматери. Отрекаясь от дела искупления, они весьма последовательно признавали, видели во Христе не Искупителя, а Судию. Таким образом желали иметь уже не Искупителя, а ходатая, который испросил бы им освобождение от труда искупления, т. е. собственно избавление от самого христианства, льготу возвратиться опять в язычество. Отсюда понятно, почему воздвигались храмы Богородице, установлялись в честь ее новые праздники...

Такое направление поддерживалось еще бедствиями, связанными с постоянными нашествиями, в которых видели признаки пришествия антихриста, а за ним Судии и кончины мира. И когда наибольшая опасность ожидалась с севера, оттуда ждали и антихриста; с появлением магометанства противника Христу стали ожидать с юга. В этом ожидании антихриста и прошла вся тысячелетняя история Константинополя, которая была без преувеличения, можно сказать, непрерывной осадой; на ней сосредоточен весь интерес его истории; преждевременное взятие Константинополя и уничтожение хранимого им было бы гибелью всего прошедшего и будущего человеческого рода.

Вся литература Византии, от предсказаний Тибуртинской сивиллы[45], которые относят ко временам Константина, и до Иосифа Брения, говорившего: «сей великий град (К⟨онстантино⟩поль) уничтожится, когда уничтожится самый мир сей»[46],— вся литература Византии была проникнута апокалипсическим характером. Войны императора Ираклия[47] с персами и возвращение креста, который он нес на Голгофу, где сложил венец и порфиру, оставили глубокое впечатление. Событие это увековечено праздником Воздвижения, которому легче придать апокалипсическое значение, ибо, согласно легенде, он представ-

11—155

ляет не столько прошедшее событие, сколько будущее, когда вместо земной власти воцарится небесная. Одно из самых замечательных апокалипсических творений было житие Андрея Юродивого, в котором этому святому приписывается пророчество о судьбе Константинополя: «О граде нашем да си веси,— говорит св. Андрей ученику своему Епифанию,— яко до кончины не боится ни единого языка... вдан бо есть даром Богородицы» [48], т. е. Царьград находится под Покровом Богородицы. Апокалипсис Андрея Юродивого получил народное значение, будучи обращен в особый праздник, оставленный греками, как полагают, по падении Константинополя. (Другие, однако, думают, что праздник этот учрежден только в России.)

Чем больше было вражды и угнетения в обществе, тем живее было и ожидание кончины, которой боялись, не желали; но ненависть превосходила самую боязнь, картины страшного суда служили выражением этой ненависти, национальной, сословной, личной; картина страшного суда сделалась почти необходимостью храма и рисовалась обыкновенно на западной его стене, так что храм воскрешения обратился в храм страшного суда, храм спасения — в храм погибели; в этих картинах олицетворялись те мучения, которыми само общество терзало себя, точно так же как в ожиданиях антихриста олицетворялось то состояние, в котором оно уже находилось. Ожидание антихриста, вызванное внутренним состоянием общества, не обмануло Византию; этим антихристом явилось для нее магометанство; но магометанство было бы бессильно, и Константинополь не пал бы, если бы сам он не был антихристианским. Осуждая Византию, мы, конечно, осуждаем и самих себя.

Исламизм зарождался в первом споре христиан. Если бы те, которые признали Христа Богом, т. е. воскресителем и примирителем, приняли бы на себя и Его миссию, Его дело, то они не спорили бы, а искали соглашения с противниками, которые ни примирения, ни воскрешения не считали злом, а сойдясь в деле, не могли и в теории не признать Христа воскресителем и примирителем. От эбионитов и назареев [49], выделившихся вследствие споров, и произошло, как полагают, магометанство. Язычество довольствуется художественным воскрешением, а ислам, отвергая художественное, не ставит целью действительное воскрешение, потому что он есть только отрицательное учение. Магометанство поставило своею специальною целью истребление идолов, что вытекало из его основного догмата, по которому Бог не имеет своего образа в сыне и человек не есть его подобие; называя человека помощником, Магомет нигде, кажется, не говорит, чтобы человек был создан по образу и по подобию Божию, что, впрочем, и не соответствовало бы общему смыслу Корана. Стремясь к утверждению почитания одинокого Бога, уничтожая идолов, ислам причисляет к идолам и наши иконы. Влиянием магометанства можно объяснить и объясняют появление иконоборства. И иконоборцы, отвергая почитание икон, указывали на языческое их происхождение. «Язычество,— говорили они,— не имея надежды воскресения, изобрело эту иллюзию (фабрикацию идолов), чтобы сделать существующим то, что не существует». Иконоборцы в иконописи видели, следовательно, мнимое или художественное воскресение и как таковое отвергали. На иконоборческом соборе 754 г. постановлено: «Восстановлять образы святых посредством материальных красок и цветов на бездушных и глухих иконах есть предприятие богопротивное» (Деян. Всел. Соб., т. VII, с. 491 и 492). Православие с своей стороны соединяло вопрос об иконах с основным догматом, указывая, что Бог Отец имеет свой образ в Сыне Божием, что творение человека есть создание одушевленных икон (Примечание 29-е). Ставя вопрос таким образом, православие ставило иконоборцев в необходимость, отвергая почитание икон, отвергать и самые основные догматы христианства,

т. е. вопрос об иконах был вопросом о самом существовании Константинополя, восточного христианства. В иконоборстве православие видело совокупность всех ересей, и в том числе, и даже в особенности, ересь манихейскую [50], которая есть проявление буддизма на Западе; такое отношение к манихейству нашло выражение даже в службе; так, в службе отцам седьмого вселенского собора говорится: «Плоти изображение Твое восставляюще, Господи, любезно лобызаем великое таинство смотрения Твоего, изъясняюще, не мнением бо, яко же глаголют богоборнии дети Манентовы (Манент — основатель манихейства), нам явился еси человеколюбче, но истиною и естеством плоти». Отвергнув иконопочитание, Константинополь порвал бы всякую связь с Западом и облегчил бы сему последнему обращение славян к католицизму, собственную же борьбу с магометанством из религиозной превратил бы в политическую распрю. Не воодушевляемый религиею, Константинополь скоро сделался бы магометанским, слился бы с ним, разделил бы с ним его участь. Сохранение же иконопочитания грозило Константинополю другою опасностью — подчинением Западу. Но восточная церковь, хотя и сохранила иконы, не отказалась от изображений, приняла, однако, во внимание возражения иконоборцев и, не желая производить изображениями иллюзий, она не только не заботилась о живости изображений, а даже запрещала такое стремление, ввела подлинник, который должен был служить неизменным образцом для изображений; вместе с тем была изгнана из храмов скульптура, которая служит образцом для живописи и способствует ее оживлению; можно сказать даже, что с этого времени изгоняется и самая живопись — она заменяется, или, лучше сказать, превращается в иконопись.

Иконопись имеет целью не производить иллюзию подобия или живости изображаемого; она стремится посредством символа дать только понятие, только напомнить, и при этом имеется в виду не самая икона, не художественная ее отделка, а то действие, которое она должна производить, та цель, к которой она должна направить. Сделавшись орудием богословия, иконопись должна была постоянно напоминать и вести ко спасению; но чтобы это напоминание не было бесплодным, она должна бы была обращаться к каждому во имя всех, и особенно во имя его близких умерших; чтобы действовать на всех, иконопись должна была бы и изображать всех. Употребляя иконы как образовательное средство, церковь должна напоминать иконами о спасении всех и каждого, без различия сословий, пола, возраста и т. п., т. е. храм должен вмещать в себе изображения всех умерших для постоянного напоминания о них всем живущим. Но эта цель не была и не могла еще быть в то время выяснена. Отвергнувши художественное идолопоклонство, Византия усвоила себе промышленное идолопоклонство — роскошь, и спасению она служила только мнимо, погибели же (роскоши) — истинно; она не обратила унаследованное от древних знание на служение спасению, и наступившее после иконоборства возрождение знания было только приготовлением к смерти.

Восточная церковь, не сделавшись иконоборческою и не впавши через крайнее развитие иконоборства в магометанство, разойдясь также во взгляде на иконы и с западною церковью, можно сказать, замерла в неизменном символе, обряде, подлиннике; она предпочла лучше политически подчиниться туркам, чем религиозно — Западу, и сохранение всего выработанного ею сделалось ее задачею. Запад же пошел совсем другою дорогою; он не боялся вносить новости ни в изображения, ни в обряды, ни в самые догматы.

За эпохою иконоборства, которое было гонением также и на науку, вновь наступило возрождение науки (при Цезаре Варде [51]); но это возрождение имело особый характер, в это время делались компиляции, выборки, извлечения, со-

кращения из всей древней письменности. Все эти собирания, компиляции, сокращения копировались, размножались по причине дешевизны и по незначительности объема; подлинные же сочинения, как делавшиеся ненужными, подобно листьям на растениях во время образования и созревания зерна, семени, подобно лицам, индивидам, достигшим зрелости, засыхали и отпадали, т. е. утрачивались. Благодаря этим утратам и родилось искусство восстановления, явилась необходимость по немногому неутраченному восстановлять целое утраченное. Ученый класс, конечно, предпочел бы подлинники компиляциям, но в жизни он предпочитает подобие действительности, рождение предпочитает воскрешению. Эпоха компиляций, собираний, умирания совпала с господством Македонской династии, и наиболее выдающимся представителем этой эпохи явился Константин Багрянородный [52]; со времени же латинского разгрома в XIII веке, когда были уничтожены античные статуи, влиявшие на живопись, пред которым был создан подлинник, и со времени восстановления империи Палеологов начинается как бы период рассеяния собранного в предшествовавшую эпоху: теснимые турками, греки принуждены были искать убежища на Западе, куда и переносили все сохраненное Константинополем от древних (Примечание 30-е).

В эпоху компиляций и собирания древней письменности христианская письменность тоже ограничивалась только собираниями, напр., житий святых; в это же время окончательно выработался и устав. И как наука и искусство, это наследие древних, перешли к Западу, так и христианская письменность, заключенная в неизменные формы, вместе с православием была передана славянству.

Царьград был, можно сказать, восприемником России при крещении, был учителем ее в вере; он был также воспитателем в религии и искусстве, в промышленности и торговле Запада; источник арабской образованности был там же, в Константинополе. Константинополь вел, можно сказать, созерцательную жизнь; он «*думал*» за всех, и потому воинственным латынянам и туркам легко было торжествовать над созерцательным городом. При самом своем падении Константинополь завещал Западу науку и искусство древнего мира; под влиянием выходцев из Константинополя развилось то направление, которое известно под именем возрождения наук и искусств (в сущности же оно есть возврат к язычеству) и которое есть начало того, что известно под именем цивилизации Запада.

Западная Европа была благоприятной почвой для принятия завещанных Константинополем, выработанных же Древней Грецией науки и искусства. Западная Европа даже по географическому положению, по своему горизонтальному и вертикальному очертаниям составляет подобие Греческого полуострова, этой Малой Европы. Как Греческий полуостров можно назвать Парнасским по тому значению, которое во всех отношениях Парнас имел для Греции, так и Западную (Большую) Европу можно бы было назвать Альпийским полуостровом (Примечание 31-е); как Греция была страною художников, страною художественного язычества, в коей художество имело священное значение, так Западная Европа — страна ремесленников, промышленного идолопоклонства, где художество, заимствованное у греков, для самого народа было лишено священного, религиозного значения. Хотя Парнас, по-видимому, был горою соединения для Греции, а Альпы служили только к раздвоению, но рознь составляет народную, отличительную черту той и другой страны, так что даже вся история Запада представляется как бы повторением истории Греции.

Греческий полуостров можно назвать Парнасским по центральному положению Парнаса, замеченному географами (Страбон) и выраженному в известной легенде об «орлах»; с Парнасом связано предание о предках эллинского на-

рода, Эллене и его брате, в котором олицетворены первые союзы греков (амфиктионии)[53]; идеально Греция была союзом племен потомков Эллена для защиты общего святилища (могилы предка?), а на деле Греция была не соединением, а рознью (для Европы Парнасом мог бы быть Памир). На Парнасе был оракул (без советов с коим не начиналось ни одно предприятие и особенно основание колоний) и Дельфийский храм, который, судя по описанию Павзания, был центральным священным музеем всей Греции, скульптурным и картинным (Лесхэ)[54]; в изречениях же мудрецов и сама философия имела своих представителей в Дельфийском храме Афины. На Парнасе было место Пифийских игр, которые состояли преимущественно в поэтических состязаниях, почему Парнас и представлялся обителью муз; в Дельфах на Парнасе заседали Амфиктионии, этот, по выражению Цицерона, «общий совет Греции», или эти «первые миры Божии». Принятие Филиппа Македонского в члены Амфиктионий было концом Греции[55], а последний совет оракула («знай себя только») уничтожил все прежние благие советы. Альпийский полуостров, Западная Европа, покрыт весь горами умеренной, средней высоты; уступая живописности и красоте Греции, он вместе с тем, так же как и она, лишен величия, и ничего священного в нем не имеется для Европы. Альпы — это гульбище, ставшее алтарем естественной (т. е. самой искусственной) религии и получившее значение как резиденция творца ее — Руссо. Кроме общих Альп каждая страна в Европе имеет свои Альпы, свою Швейцарию, тоже красивую, но без всякого величия. Альпийский полуостров — страна не художников, а мастеровых, это, можно сказать, полуостров сирен, как Парнасский — полуостров муз. Альпийский полуостров прорезан Рейнско-Дунайскою линией, путем, который может быть назван Византийскою или Царьградскою дорогою, а вместе с тем эта дорога служит пограничною чертою двухплеменного полуострова, альпийского — по физическому устройству и романо-германского — по племенному составу, и только в движении по этому пути полуостров розни может достигнуть единства. Под защитою Альп лежат Дельфы Европейского, или Альпийского, полуострова — это Рим с его оракулом, который вводит «мир Божий» в варварскую Европу, направляя колонизацию восточную (крестовые походы), а отчасти и западную, обходную. Альпийский полуостров потому и есть Альпийский, что Альпы служили оплотом для оракула, руководившего судьбами этого полуострова. Король священной области, в которой находится Рим, подобно древним фокейцам, боровшимся с Дельфами, лишил этот оракул светского достояния. Освобождение от папского оракула, который не может быть заменен политическим равновесием, было началом распадения. Лютер, перенеся оракул из Рима в разум человека, положил начало падению. В своей оппозиции римскому оракулу он опирался, вначале по крайней мере, на Царьград, но не повел по Царьградской дороге. Распадение на католицизм и протестантизм есть следствие отделения от центра, от Константинополя, а православие есть сокрушение о разделении, печалование. Ислам осуществил образ Мессии в иудейском смысле, но остается вопросом, кому будет принадлежать окончательное торжество: мессии ли в иудейско-магометанском смысле или христианскому Мессии (Примечание 32-е).

История Парнасского полуострова, как и Альпийского (т. е. Западной Европы), может быть разделена на средневековую и новую.

Средневековая история Греции есть эпоха созидания, единства, что выражено в мифе об Эллене, Амфиктионе и Ифите, установителе Олимпийских игр[56]. Новая история начинается с морских открытий, колонизации, развития торговли, тимократических, или буржуазных, конструкций, какова уже и Солонова; это и есть история падения. Сознание падения есть философия (хотя она и не

признавала этого), как сознание смертности есть религия, хотя религия со смертностью признавала и бессмертие, или воскрешение. Вытекающие из сознания падения светские, искусственные постройки общества недолговечны, и потому именно, что в них забыта смертность. Сократ, хотя и действовавший именем Дельфийского бога, тем не менее перенес оракул с Парнаса в сознание, в личное мнение каждого (в знаменитом «познай себя», т. е. знай только себя); и вместе с таким перенесением с Парнасских высот оракула, объединявшего греков, руководившего их действиями, греки достигли полной свободы, т. е. Греция разрушилась. Когда всемирную историю называют естественною наукою, то и нужно рассматривать ее как развитие и как, если можно так выразиться, свитие в виде исторического года или суток; но не только не следует придавать такому ходу безусловного значения обязательности и на будущее время значения вечного, фатального; напротив, для существа, сознающего в себе стремление к свободе, обязательно освобождаться от рокового, извне определяемого движения. Признавая отличительною чертою новой истории падение, мы не считаем его, как и смертность вообще, неизбежным, безусловным законом, а законом только при данных условиях, который перестанет быть таковым, когда условия будут изменены. Падение и смертность объясняются недостатком условий поддержания и восстановления. Всякое тело упадет, если не будет поддержано, всякое здание разрушится, если не будет обновляемо. Новые государства поставили целью благосостояние, а не прочное существование; откуда же взялась бы эта прочность, если она не имелась в виду при изменении, преобразовании средневековых государств в новые. Трудность представляется не в объяснении периода замирания, соответствующего ночи и зиме, не в том, почему древний мир рушился,— распадение на враждебные сословия, угнетение одного другим, причем угнетаемое желает иноземного нашествия, даже призывает его, внешние же враги (среднеазиатские варвары) пользуются такими приглашениями,— падение при таких условиях древнего мира легко понять; требует объяснения только то, почему разрушение это было неполное. Спасителем древнего мира от окончательного разрушения явилось христианство. Борясь, разрушая язычество, оно строилось из развалин его и тем его сохранило. Так сохранилось искусство, знание; христианство сохранило даже то, что противоречило ему (в Оригене, напр., сохранился Цельз, Contra Celsum)[57]. С другой стороны, христианство становилось между распадавшимися сословиями (рабами и свободными), между эллинами и варварами. Теперь можно спросить, почему же христианство не спасло мир вполне? Потому, конечно, что оно не было и усвоено вполне, надлежащим образом. И пока степь не обратилась в поле, кочевники в земледельцев, пока не будут все объединены в общей цели, до тех пор одна часть, одно сословие, будет обращать другую часть, другое сословие, в орудие, и возникающая отсюда борьба будет прекращать умственную работу на время или же прекратит ее и навсегда, т. е. будут замирания, может быть, даже наступит и смерть. Нельзя, однако, не сказать, что христианство не только не все сохранило, но многое и разрушило; а между тем разрушение, очевидно, дело не только не христианское, а вполне противохристианское, и разрушения, совершаемые христианством, свидетельствуют, что само оно, как это уже и сказано, не вполне было усвоено теми, которые носили его имя. Из сравнения Западной Европы исторически и географически с Грециею, из сравнения двух городских цивилизационных полуостровов, вытекает необходимо, что и Западная Европа ни географически, ни исторически не может быть смешиваема со всемирною историею, которая, строго говоря, еще не начиналась. Но этого мало; в том подобии, сходстве, которое оказывается в истории Западной Европы с историею греческою, классическою,

и заключается псевдоклассицизм, ибо Западная Европа повторила все ошибки древнего мира; она жила тем, что в древнем мире уже признано было несостоятельным. Она падение приняла за юность, закат — за восход. Сравнение Западной Европы с Элладою было бы совершенно бесплодным, если бы из него не открывалось то, что ожидает Западную Европу в будущем, т. е. что ей нужно делать для своего спасения; нужно же ей признать своим центром Константинополь и мирное его освобождение. Если в Африке единство превращается в деспотизм, то в Западной Европе свобода становится рознью, ибо если деспотизм есть зло, то свобода есть отсутствие добра. Полуостров розни есть полуостров свободы, для которого нет цели, а потому нет и общего отеческого дела. Всемирная история есть не история западных народов, с которою, однако, ее отождествляют; она и не история греко-славянского мира; всемирная история есть отношение этих двух миров, центром которых был Константинополь; поэтому мы и отождествляем ее с историею этого города, не забывая, однако, что Константинополь всемирен только в связи с Памиром, хотя Памир не город, не жилье даже, а земля мертвых, но забвение мертвых и делает наше существование бесцельным, философским, буддийским, т. е. заставляет нас в смерти и уничтожении видеть спасение. Если всемирная история отождествляется каким-либо народом, племенем или страною с собственной своей историей, в таком случае это отождествление будет выражением «знай только себя» (Сократ, Декарт, Запад); но есть и другая крайность, когда историю собственного народа, страны совсем исключают из всемирной, и тогда это будет выражением «не знай самого себя» (Россия), самооплевание (Примечание 33-е).

Влияние Константинополя, выразившееся возрождением наук и искусств, в сущности же, как сказано, возрождением язычества, этой эллинской прелести, ограничивалось только верхними слоями народов; своею же народной литературой, апокрифами, легендами Константинополь действовал и на самые глубокие слои народа, являясь в этом случае проводником восточных сказаний, так что через него совершалось «народно-литературное общение Востока с Западом»; через посредство Константинополя и Индия, давшая всему человеческому знанию формы аполога, басни, мифа, иначе сказать, превратившая отвлеченную идею в форму, доступную для понимания народа,— и Индия сделалась учителем Запада и Севера (Примечание 34-е). По этим легендам, заимствованным в Индии и переработанным в Византии, народ, можно сказать, учился всем отраслям знания; в них вся природа посредством аллегорико-символических объяснений делалась учителем нравственности (Физиолог, Бестиарий [58] и пр. излагали всю государственную мудрость). По этим же легендам составился и образ, представление, самой Индии как страны богатств, страны чудес, соседственной земному раю, где божественные человеки (рахманы, брамины) слышат пение ангелов. И буддизм познакомил с собою восточное и западное христианство в византийской же переделке сказания о царевиче Иосафе и Варлааме. Эта легенда важна тем, что в ней под именем Иосафа или Варлаама канонизирован христианами сам Будда, хотя и в совершенно измененном виде, подобно тому как Индия в лице Кришны канонизировала основателя христианства (если только это последнее верно) [59]. Эти легенды направляли народные движения, а странствующие повести, выйдя из Индии, возвращались к ней же. Все это доказывает, что различия в вере коренятся в верхних слоях, которые делаются все более и более индифферентными, а народы всех стран одной веры, веры сельской, более близкой к христианству, т. е. к делу христианскому, чем это думают те, которые веру признают только в догматах, а язычество смешивают со скульптурою. Индия, страна роскоши, учила Запад аскетизму, но, очевидно, не научила, потому что обладать Индиею сделалось манией

Запада. Нужно заметить, однако, что Константинополь не был простым передатчиком индийских сказаний, он переделывал их так, что в его пересказах они становились из буддийских, или браминских, христианскими. Но не в этом заключается великое значение Индии: в лице европейских ученых она открыла борющимся за ее богатства народам родство по языку, смысл дела, о коем вели споры католики с протестантами, указала на Памир как на могилу их праотца, и только благодаря сословности ученых все это осталось предметом праздного любопытства, не коснулось чувства и совести, не стало и предметом дела.

Собственно византийское знание развилось из Пасхалии, которая сама по себе есть астрономическое знание; из Пасхалии развилась летопись, в которую вносились и общественные и естественные явления (к сожалению, впрочем, только явления, выходящие из ряда обыкновенных); в календарной же форме излагались и жития святых, а также проповеди, подлинники, лицевые и толковые, и все службы; словом, полный круг христианского знания и искусства в Византии имел стремление войти в форму Миней, как у нас, напр., Макарьевские Минеи составляют почти полную библиотеку всех чтомых книг [60]. И нельзя не признать, что календарная форма есть самая естественная для всех знаний (знания сельского, а не городского, для народов сельских, а не мануфактурных), если не ограничиваться одними только суточными, месячными и годовыми периодами, но если принять все астрономические циклы, и тогда форма знания не будет произвольною, отвлеченною от того, каким оно является в действительности. Славяне — народ по преимуществу сельский, земледельческий, а Константинополь — столица сел, поэтому он и не был торговым и мануфактурным городом в современном значении этого слова, но всегда сохранял за собой религиозное, патриархальное значение.

Итак, Византия, сохранив свою внутреннюю самостоятельность относительно латинского Запада и магометанского Востока, жизни сохранить не могла. Ограничиваясь пассивною защитою и отказываясь от активной роли примирения вовне — Востока и Запада, а внутри — язычества с христианством при помощи обряда как образовательного средства для обращения догмата в действительность, Византия признавала свою неспособность к продолжению исторической службы и приступила к составлению завещания, подводя итог, составляя опись своему достоянию. Западу она передала наследственное: науки и искусства, России же завещала она благоприобретенное: свое дело, дело внутреннего и внешнего примирения Запада с Востоком (ибо и ислам не был совершенно чужд Византии) (Примечание 35-е). Вопрос об иконах, отвергнутый ли по-магометански или разрешенный по-язычески, был бы одинаково губителен для К⟨онстантино⟩поля; усвоенный же по-христиански, мог быть орудием примирения и спасения; но в последнем смысле учение об иконах не могло быть еще принято К⟨онстантино⟩полем, хотя бы он и хотел этого; в этом и заключается безвыходность, трагичность судьбы его. В самом деле, не можем же мы отказаться от уподобления Богу, имеющему свой образ в Сыне и создавшему по своему образу человека, но не можем мы и признать ни искусство таким уподоблением, ни промышленность истинным отображением Божественного могущества; действительное же воспроизведение тех, от кого мы родились, в чем только и могло заключаться истинное отображение (исполнение) Божественной благости, всеведения и могущества, проявившихся в рождении Сына, было для того времени немыслимо. Уподобление Богу — это желание не быть грешниками, это нелицемерная любовь к Богу как совершенству; называть это гордостью — значит иметь оскорбительное понятие о Боге и скотское о человеке.

Праздник восстановления икон 19 февраля 842 года назван «Православием»; при той же императрице Феодоре, при коей учрежден праздник Право-

славия [61], и славяне начали принимать учение об иконах или вообще об обряде как образовательном средстве, т. е. православие (Примечание 36-е).

Православие есть по преимуществу обряд, т. е. религия народообразовательная (вернее сказать, православие может и должно быть религиею народообразовательною, но таковою оно никогда во всей силе еще не было). Обряд есть средство, помощью коего догмат, как заповедь, переходит в действительность, обряд есть переход от трансцендентного к имманентному, от Христа к христианскому, от внутреннего, таинственного к явному, материальному. Этим православие отличается от протестантизма, как ученообразовательной религии, ученообразовательной не потому только, что она образует ученых, но, главное, потому, что удерживает догмат в области теории, школы. Православие как обряд не признает живописи, музыки, театральности, т. е. имеет целью не поражать, не ошеломлять, чтобы сделать народ послушным орудием духовенства, и этим отличается от католицизма. Но православие тогда только будет образовательно, когда каждый приход будет иметь иконописную и хоровую земледельческую школу (а не школу грамотности только), научающую символическому языку церкви, изучающую стены самого храма как наглядную картину (если только сами стены храма будут образовательны). Только посредством рисования может быть осуществлено наглядное образование (наглядность, глазомер), так же как посредством только музыки, пения может быть развит орган слуха, его верность и проч. Между тем для протестантизма нужна лишь школа грамотности; католицизм же невежество большинства считает за лучшее средство для сохранения веры; по иезуитским «Constitutiones» слуг (домашних) нельзя учить чтению и письму без согласия Генерала, «ибо слуге достаточно служить И. Христу, Господу нашему, во всей простоте и смирении» [62].

Рассматривая историю Константинополя как религиозный диспут, мы можем разделить ее, или, что то же, всемирную историю, на два периода, из коих первый есть спор о догмате, а второй — об обряде; иконоборство же можно считать переходным временем от первого периода ко второму. В этом втором периоде православное христианство было принято славянским племенем, которого, таким образом, споры о догмате даже не коснулись, и оно всецело отдалось вопросу об обряде, т. е. об осуществлении догмата, насколько это было возможно, в самой жизни, нравах и обычаях. В наше время содержание этого вопроса расширилось и споры славистов с западниками, вопрос о личности и общине и т. п. должно признать за продолжение того же спора о бытовых началах, должно признать, *что освобождение личности есть только отречение от общего дела* и потому целью быть не может, а рабство может быть благом, вести к благу, если оно будет лишь выражением общего дела. Только с разъяснением бытовых особенностей могут быть найдены способы к примирению сказанных племен, и тогда спор об «одном слове» не будет иметь места; точно так же без разъяснения бытовых особенностей, без примирения в них, если бы из символа и было исключено слово «и от сына», мир не мог бы быть действительным; а между тем от действительного примирения латино-германского с греко-славянским племенем зависит умиротворение и всего мира, как это будет видно из дальнейшего. Нельзя не признать, что мир по вопросу о символе даже и может состояться в настоящее время, при совершенном индифферентизме высших классов, главным же образом вследствие одинакового образа жизни их почти во всех народах, заимствованного от западных европейцев (Примечание 37-е). Мир по вопросу о символе может состояться в настоящее время подобно тому, как могут состояться соглашения об одинаковых мере, весе, монете и т. п. удобствах жизни, необходимых при частых перемещениях и сноше-

ниях. В некоторых отношениях мы идем уже к такому соглашению с Западом; так, в наших церквах введены уже итальянская живопись и итальянское пение, и мы не смотрим на это как на измену православию. В настоящее время нам кажется уже странным, как могла восточная церковь ставить в вину западной то, что там священники бреют бороду (молодятся, желают нравиться), носят на руках золотые перстни и одеваются в шелковые ткани (т. е. щеголяют); а между тем, если смотреть на дело серьезно, эти обвинения и будут самыми важными; ибо, допуская в жизни эпикуреизм, т. е. полагая целью жизни наслаждение, в теории надо признать основою мира материю; иначе сказать, эпикуреизм в жизни предполагает материализм в теории, и притом, и это главное, самый узкий материализм, т. е. без Бога, без будущей жизни. Но в догматике западная церковь материалистическою не была; она смотрела, по-видимому, на жизнь как на невинное препровождение времени, а на занятие наружностью, на щегольство — как на поступки нравственно безразличные; в то время еще не мучила мысль, что всякое, даже необходимое пользование тем, чего лишены другие, есть уже нарушение христианской любви, единства человечества, нарушение самого первого, основного догмата, догмата о Троице, рассматриваемого как заповедь. Ограничение, стеснение себя должно иметь место в наше время не для того, чтобы уподобиться богам, не имеющим потребностей, как говорил Сократ, а из чувства близости, подобия со всеми людьми. В то время еще не думали, что заурядные будничные занятия могли быть средством искупления, если понимать искупление не отвлеченно только, если не смотреть на него лишь как на оправдание без действительного, материального восстановления, а потому и на эти занятия западная церковь смотрела как на безразличные в нравственном отношении; а между тем одни из них, как земледелие, производя действительно для всех необходимое, без чего невозможна жизнь, объединяют человечество и могут сделаться орудием действительного искупления (как это и будет видно из дальнейшего изложения); другие же занятия, производящие предметы роскоши, недоступные для всех, вызывают разделение в человечестве и, не заключая в себе возможности обратиться в исследование самой природы, едва ли могут сделаться когда-либо орудием спасения людей. Когда один из наших писателей задал вопрос: «Шекспир или сапог?», ему легко было бы ответить на это: «Будем ходить в лаптях и читать Шекспира». Но если бы он спросил: «Хлеб или Шекспир?», ответить было бы труднее; однако без умственного труда человечество не может обеспечить себе и насущного куска хлеба, т. е. верного урожая.

По важности отступлений западной церкви на второе место, после отступлений в жизни, надо поставить отступление в обряде, как на это и смотрел народ вопреки мнению интеллигенции, придававшей главнейшую важность догмату. Так, нельзя не признать большой важности в замене латинянами квасного хлеба в евхаристии опресноками, т. е. в замене хлеба, употребляемого в обыкновенной жизни, таким, который в жизни не употребляется. Католики упрекали православных, что они покупают хлеб для евхаристии на торгу, приготовленный нечистыми руками, тогда как у них опресноки (oblata) приготовляются в сакристии руками иподиаконов, диаконов и даже пресвитеров. Но почему же приготовлять муку для этих oblata, сеять зерно для приготовления этой муки позволительно нечистыми, не священническими руками? В возражении же католиков, что и греки не могут считаться верными хранителями предания (разве Христос преподал евхаристию в том виде, как она преподается ныне в храмах, на лжице в виде частицы в нескольких каплях вина), есть, конечно, доля правды, но для устранения всякого возражения и спора, т. е. для примирения, нужно обратить земледелие в священное искусство; оно и будет таким искусством,

когда целью земледелия будет не извлечение барыша из земли, но обращение естественных условий, от которых зависит урожай, в орудия действующего знания. Спор переходил даже на физиологическую почву, когда латыняне в закваске видели источник гниения, а греки — начало жизни, и, напротив, в опресноках греки признавали что-то мертвое. Когда уничтожится в церкви разделение, когда она достигнет полноты и единодушия, когда евхаристия не будет ограничиваться пределами храмов, а будет действием, управляющим силою природы, то вопрос о пресуществлении разрешится в утвердительном смысле. Если восточная церковь признает, что по разделении церквей не может быть вселенских соборов, почему же не признать ей, что пока в священной трапезе много еще незанятых мест, и таинство не имеет полной действительности. Никто, конечно, и не думает, чтобы евхаристия освобождала от смерти, от смерти настоящей, всем ученым и неученым известной (то же самое нужно сказать и об «отпевании», которое утратило даже смысл оживления); объяснять же действие евхаристии как-то духовно — значит умалять подвиг Христа, обращать Его учение в игру слов; а потому вернее сказать, что евхаристия (литургия) не избавила еще от смерти, вследствие того что еще не кончилась, ибо евхаристия так же едина, вселенска, как и церковь едина и всемирна. Литургия есть единое, всеобщее, еще не оконченное дело, дело всеобщего воскрешения, как это и следует по смыслу X члена Символа веры, ибо крещение, признаваемое единым, есть средняя часть литургии, оглашение ему предшествует, а литургия верных за ним следует; и в таком смысле литургия должна обнять всю жизнь, не духовную только, или внутреннюю, но и внешнюю, мирскую, светскую, превращая ее в дело воскрешения. Будучи действием трансцендентным по отношению внемирного Существа к людям, она (литургия, евхаристия) в то же время есть имманентное действие всех людей, обращающее посредством естественных сил прах в тело и кровь Христову, т. е. в церковь, обнимающую все поколения.

Литургия есть история не как выражение слепой силы, а как сознание, восстановляющее общение, дающее ему временную архитектурную форму, одежду (храм); литургия создает храм. Когда учение о Троице сделалось догматом, философемою, церковь стала только храмом (в смысле здания), оставив вне своих пределов жилища, литургия же стала делом священников, духовенства, а не всего народа и уклонилась от цели достижения избавления от действительной смерти, от дела воскрешения. И для ученых и художников она стала только воспоминанием в драматической форме, а для неученых обратилась в фетишизм, т. е. в такое действие, которое не расширяет ни знания, ни действия, не влияет образовательно. Неудачи многочисленных попыток восстановить вечери любви по подобию первой тайной вечери (которая также не была единодушна) достаточно оправдывают и католиков и православных, ибо к объединению в трапезе нужно присоединить и единство в общем труде, к храмовой литургии нужно присоединить внехрамовую. Питание профанируется, когда обращается в утонченное наслаждение, а не в восстановление телесных сил для труда чрез пищу и не в возбуждение души чрез общение к новому труду. Заменою квасного хлеба опресноками католики увеличили разрыв между жизнью и обрядом, сделали обряд еще мертвей. Такое причащение еще более теряло смысл первоначальных агап (вечерней любви)[63], соединявших людей около одного стола, делавших их между собою братьями по чувству; соединенным таким образом недоставало лишь взаимознания, знания отцов, устранения причин вражды, чтобы сделаться обществом прочным, неразрушимым. Вместе с заменою квасного хлеба опресноками обыкновенные трапезы лишились всякого священного значения, что выражено, хотя и преувеличенно, в одном из полемических против латынян сочинений так: «Повеле со псы ясти из единых

сосуд». Не менее было важно превращение поучительного по существу обряда в увеселительный, осуждение чему в том же полемическом сочинении было выражено в словах: «И в органы, и в тимпаны, и в мусикии повеле в церкви играти». В словах «еже на войну ходити епископом и попом, руки кровию сквернити» выражалось осуждение духовному феодализму (Примечание 38-е). Полемика имела бы право отнестись с таким же осуждением и не к одному духовному, но и вообще к феодализму, к разрушению общины, которое на Западе совершилось ранее, чем в Восточной империи; и в то еще время полемика имела право отнестись к латынянам с тем же осуждением, с которым отнесся к западным народам современный писатель, видящий источник пролетариата в аграрном вопросе, в обезземелении; сочинение, в котором выражено означенное осуждение, можно было тоже отнести к числу полемических против латынян, в особенности если бы автор назвал экспроприацию экспатриацией, т. е. изгнанием с родной земли, или оставлением ее.

Пост в субботу, усвоенный католиками, также принадлежит к самым важным пунктам разногласия; ибо когда одни находятся в печали (постятся), а другие радуются, то не только не будет общения в чувствах, но будет усиление вражды. Есть и еще различия между двумя церквами, но о них или совсем не упоминалось, или только едва упоминалось. Различия эти представляют не противоположность, а скорее крайность развития латинской церкви, до которой могла бы дойти и восточная, если бы, к счастью, жизнь в ней не замерла. Католицизм есть религия ужаса, а управление ею — терроризм. Причиною воскресения там является не любовь, восстановляющая жизнь, а гнев; гнев раскрывает могилы, гнев выбрасывает тела, которым жизнь возвращается под грозные звуки трубы: Христос — неумолимый Судья, даже Дева Мария не ходатайница, а все святые — обвинители, требующие отмщения за причиненные им страдания. Картина страшного суда затмила, можно сказать, все другие произведения живописи и сделалась предметом воспроизведения по преимуществу. К этому нужно прибавить все совершенство, всю утонченность техники, с которою разрабатывались эти сюжеты в искусстве, как и в жизни инквизициями, Варфоломеевскими ночами и т. п. Что значили все эти живописные и словесные изображения чистилища, ада, рая, если они не были выражением папского могущества, изображением того, что могли дать, и в особенности того, от чего могли избавить папы, эти мнимые преемники Петра и истинные преемники древних императоров? И к чему они могли служить, как не к усилению этой власти, рядом с возрастанием которой шло и развитие этих изображений? Хотя они имели и другую цель, но могли служить только к этому. Между тем в первые времена христианства изображения имели совершенно иной, противоположный характер, каковы: видение Карпа, которого Христос упрекал за то, что тот принимал участие в отправлении грешников в ад; видение Христины, которая не задумывается променять райское житье, где она видела бы мучение грешников, на земную жизнь, где она может молиться за них...[64] До какой степени католицизм пропитался ужасами ада, видно из того, что даже у свободных мыслителей, у неверующих является надежда, что со временем будет создан научный ад[65].

Мы не перечисляем здесь всех поводов к разрыву между восточною и западною церквами, между латино-германским и греко-славянским миром, потому что все, как до сих пор сказанное, так и то, что будет сказано впоследствии, есть не что иное, как раскрытие этих поводов к разрыву и попытка к примирению двух миров, из которых латино-германский, войдя в союз с магометанами, тем самым очевидно доказал свое отступничество от Бога, во имя Которого крестились, и полное нежелание мира, достижимого единственно на тех

условиях, которые мы себе представляем, когда говорим о Триедином Боге (Примечание 39-е).

Славянское племя находилось относительно латинского Запада и магометанского Востока в том же положении, как и Византия; и когда первый миссионер Грек указывал в иконе Страшного суда на Русь, как на осужденную к погибели, он был прав, ибо погибель Руси была бы естественным следствием подчинения ее латинству (как Польша) и еще более подчинения или усвоения исламизма. Наказания должны быть представляемы не только как трансцендентное, но и как имманентное действие, т. е. как естественное следствие. Наказание происходит, является как от художественного и промышленного идолопоклонства, так и еще более, когда умерщвление других считают средством собственного спасения (как в магометанстве).

Под влиянием магометанства, благодаря которому возникло иконоборство, христианство распалось. Ветхий Рим воспользовался бедствиями Константинополя и, первый по чести, пожелал быть первым и по власти; в этом стремлении и скрытый смысл крестовых походов, войны против иконоборцев. Будучи для пап средством к подчинению восточной церкви, для баронов средством приобретения новых владений, в глазах простого народа крестовые походы были приобретением индульгенций, подвигом искупления как своих грехов, так и грехов своих отцов.

Крестовые походы, сделавшие центром стремлений Иерусалим, оказали влияние на космографию и даже на космогонию. В дантовской поэме вся космография и даже космогония связаны с положением Иерусалима; так падение Люцифера образовало гору искупления у Иерусалима, а на противоположной стороне — гору очищения (чистилище), на вершине которой земной рай. От подножия горы очищения Дант видит четыре звезды, образующие на южном небе Крест, который видели, по его словам, только два человека. Так переплетается в поэме Данта действительное с фантастическим; точно так же и в путешествиях, открывших новые пути, фантастические цели переплетались с действительными. Несмотря, однако, на отводимое Дантом место Иерусалиму — место, которое должно бы дать ему главное значение в деле искупления, Дант оказывается совершенно равнодушным и к освобождению этого города, и к крестовым походам. Не так, конечно, относились к Иерусалиму крестоносцы, они видели в крестовых походах завершение искупления, думали, что взятием Иерусалима искупление должно окончиться, должен наступить последний суд и воскресение, что и выражено в легенде, по которой император слагает на Масличной горе, или на Голгофе, у подножия креста корону в знак того, что земное оканчивается и начинается небесное [66]. В основе дантовского изображения мира лежит аристотеле-птоломеевская система, измененная под влиянием идеи падения; хотя так же легко было бы представить ту же систему и под влиянием идеи искупления (в той чистоте, которую мир имел до падения Люцифера), и самого Люцифера (т. е. зло) изгнанным из центра земли, к которому все тяготеет, и замененным божественною силою; но к такому представлению меньше всего была способна мстительная натура Данта и вообще католическое воззрение, дорожившее адом гораздо больше, чем раем. Мщение для Запада было дороже всеобщего блаженства, а потому, когда птоломеева система была заменена коперниканскою, не было сделано попытки применить идею искупления и к этой системе. В птоломеевой системе земля хотя и занимает центральное место, но по своей низшей природе не составляет центра мировой деятельности и ограничивается лишь страдательным созерцанием ее в лице своих обитателей. По коперниканской же системе, и небесные тела той же земной, телесной, несовершенной природы, тяготеющей, властвующей над нами, недовольство

коею и есть двигатель человечества, двигатель человеческой мысли, человеческой деятельности. Несовершенство же небесных тел заключается во взаимном отчуждении, в отсутствии разумной связи между ними. Божество по этой системе внемирно не по отношению только к земле, но и вообще к миру, т. е. к телам, не управляемым сознанием и мыслью (падшим), а потому и чуждым духовной природе Бога. Чуждость эта, чуждость Богу, будет устранена, когда все тела будут выражением мысли и чувства, когда весь мир, который стоит между нами и Богом, будет освещен сознанием, управляем волею. Для нас и нет иного пути к общению с Высшим Существом, кроме такого управления миром. Не отделяя человека от мира, мы можем сказать, что не Бог внемирен, а мир с человеком стал внебожен (или безбожен), насколько он это может. Не Бог оставил мир, а человек с миром оставил Бога. И из простого народа немалая часть пилигримов, отправившись крестоносцами, возвратились торговцами, которые, бросив землю, населили города; город же, а с ним и цивилизация — продукт измены, а обезземеление и пролетариат — естественные наказания за измену. С развитием городской жизни, в которой получают такое значение деньги, что становятся мерилом всех людских отношений, все переводится на деньги, всякая натуральная повинность заменяется денежною, стало возможным за деньги приобретать и индульгенции. Должно заметить, однако, что крестовые походы были не временным, или местным, только явлением; это было нападение западной церкви на восточную, романо-германского племени (и тогда уже вступавшего в союзы с кочевниками) на греко-славянский мир (Примечание 40-е). Нападение вызвано было теми различиями католиков и православных в обрядах и жизни, которые были выше указаны. В этих именно различиях нужно искать причину страшного избиения латынян, покровительствуемых Императором, в Константинополе и еще более страшного избиения греков спасшимися латынянами на берегах и островах Эгейского моря в том же 1182 году[67]. Через пять лет повторилось избиение, а потом наступило и завоевание латынянами Константинополя. Эти избиения и вообще вражда находились, без сомнения, в связи с тем обстоятельством, что латыняне захватили всю торговлю в свои руки.

Мысль завладеть Константинополем родилась еще у крестоносцев первого крестового похода. К счастью, она не могла быть приведена тогда в исполнение; если же Константинополь был бы взят в то время латынянами, тогда установилось бы сухопутное сообщение с Востоком, морские же силы Запада не получили бы такого развития, а океанические открытия (пути в Индию) замедлились бы, т. е. и сила, и слабость Константинополя имели одинаково всемирное значение. Благодаря тому что Константинополь не был взят крестоносцами, Европа завела флот, а вследствие взятия его турками Европа употребила этот флот на открытие новых путей; так что первый крестовый поход (переправа через Босфор) может считаться зачатием открытия Америки и новых путей. Крестовые походы не кончились, когда пал Константинополь, они приняли только другое направление; нынешняя борьба Англии против России при явной поддержке Запада и в союзе с магометанством и кочевниками есть тот же крестовый поход, лишь снявший с себя маску религии. Крестовые походы, бывшие истиною для крестьян и маскою для других сословий, скинули эту маску, лишь только город получил решительное преобладание над селом.

Одновременно с крестовыми походами между восточною и западною церквами шли прения; и если крестовые походы рассматривать как борьбу латино-немецкого племени с греко-славянским, которая не окончилась и до сих пор, то и прения между ними продолжаются по сие время; и притом прения эти касались и касаются не догматов только, а по преимуществу обряда, нравов,

обычаев. В самом споре о filioque[68] дело шло вовсе не о догмате, а об одном лишь слове; если бы латыняне вместо filioque сказали «от одного *только* Отца исходящего» (вместо «от Отца исходящего»), то и тогда спор мог бы возникнуть потому, что важно было самоволие, выразившееся в этой прибавке, сделанной папою вопреки соборного решения; в этом самоволии и было нарушение согласия, единодушия (Примечание 41-е).

Но, ведя прения и борясь с Византией, латыняне, т. е. собственно итальянцы, боролись также и между собою, отнимали друг у друга византийский торг, рынок; амальфитяне, прежде других сделавшиеся князьями этого рынка, были побиты пизанцами, пизанцев побили генуэзцы, а сих последних вытеснили венецианцы. Венецианцы воспользовались войною генуэзцев с пизанцами и завладели Константинополем, генуэзцы помогли Палеологам вытеснить венецениан. Турки отняли у генуэзцев все их колонии. Из Генуи вышел также Коломб, хотя открытия его и не принесли пользы его соотечественникам, а помогли испанцам. Такое вытеснение, побиение одного народа другим никого не удивляет, считается нормальным, как считается нормальным вытеснение одного поколения другим, т. е. смертность. Вся история есть такая же цепь истребления. Греки победили Восток, сами были побиты римлянами, римляне — германцами, а германцы?.. Но прежде надо поставить вопрос, ведали или не ведали эти народы, что они творят? Были ли эти завоевания делом свободного выбора? Если народ, имея возможность продолжить этот ряд, не захочет быть орудием слепой силы природы, то, конечно, всякий назовет такое дело действительно свободным, кроме разве одних философов, которые по своей профессии мысли придают более значения, чем действию. Что же удивительного, если в истории человеческой мысли одна система вытесняет другую? Истины нет, пока существует вытеснение, смерть, но истина, т. е. благо, будет, когда не будет смерти.

С появлением магометанства, объявившего меч ключом к раю, возведшего войну в религию, началась и его борьба с христианством. Магометанство явилось как совершенная противоположность христианству и вместе как гроза на развратившееся общество, как олицетворение свирепой правды, правды без всякой милости; и борьба магометанства с христианством не прекратится, как и магометанство не перестанет существовать, а будет иметь успех, пока христианство будет христианством только в теории, а не на деле; но христианство и само по себе не избегнет гибели, если его идеальное содержание не найдет соответственного выражения в его деятельности.

Всю борьбу магометанства с христианством можно представить себе как одну битву, и весь мир — как одну позицию. Распространение исламизма вне христианских земель было как бы в громадных размерах рекрутский набор. Широкая полоса степей и пустынь, тянущихся от Атлантического океана до Великого чрез Африку и Азию, доставляла и доставляет бесчисленный контингент исламизму для борьбы его с христианством. Кочевые народы по своему образу жизни и по характеру могут назваться по природе магометанами, почему нередко эти два потока, южный магометанский и северный кочевой, сходились в своем стремлении к одной цели; так перед первым крестовым походом печенеги с севера, а турки с юга подошли к Константинополю и едва не овладели им. Как кочевники по природе — магометане, так горожане по природе — язычники, и только земледельцы — природные христиане. Хотя на Западе крестьянин составляет синоним язычника, но это потому, что там христианство лишь внутреннее, личное дело каждого; у нас же крестьянин синоним христианина.

Иерусалим, как бы аванпост, пал почти первым; затем подверглась нападению и Византия, составлявшая центр позиции. Встретив неудачу в Констан-

тинополе, магометанство двинулось на Запад и на Восток, ибо Византия, став одной ногой на европейский, другой на азиатский берег, опираясь на два моря, требует для завоевания и для прочного утверждения в нем обходных движений. Правый фланг, хотя и защищенный Средиземным морем, был оттеснен за Лоару; но самое трудное дело выпало на долю левого фланга, не имевшего никакой естественной защиты. На этом фланге стояло славянство, которому и пришлось выдержать борьбу не только с арабским исламом, но и с монгольским монотеизмом, имевшим свой коран, т. н. «Ясу», в которой война делается особым видом охоты, облавами на отдельные народы. Запад видит в монголах выходцев из Тартара, а буддизм признает в Чингизе особое воплощение для искоренения неправд на земле (Алтан-Толбчи — Золотое сокращение) (Примечание 42-е)[69]. После первых успехов магометан почти по всей линии наступает затишье, во время которого разрешился иконоборческий спор и произошло разделение церквей. В VII веке, когда ислам торжествовал на Западе, в это время на Дальнем Востоке Китай, усилившийся при династии Тан, поражал Восточный Туран, к концу же X века Византия победила ислам, отвоевала Палестину, грозила самой Аравии; в это время турки явились на помощь исламу, и явились они потому, что Памир, укрепленный Александром, не был удержан греками, не был возвращен и римлянами, как желал этого Цезарь. Вышеозначенный факт торжества Византии благодаря мизовизантизму[70] ученых не выставляется в надлежащем свете и потому мало кому известен. Тогда-то и начинается наступление со стороны западных христиан, которые при первом натиске успели выбить магометан даже из Иерусалима. Но магометане скоро оправились и отбили все отнятое было у них западными христианами; эти последние делали потом еще несколько атак, но все они кончились неудачно. В это же время магометане имели большой успех и на левом фланге христиан, где они покорили своему игу всю Россию (собственно татары, покорившие Россию, не были сначала магометанами, но они были кочевники). Вследствие движений на помощь исламу тюркских племен, живших в восточных степях на западе и на юге, а потом и на севере от пустыни Шамо, поднимаются, наконец, и монголы (Темучин). В самом Китае (в X веке) центр политического тяготения мира переносится с Запада на Восток, из Чин-Аня в Пекин. (Этот поворот Китая к Востоку, приближение его к морю, облегчал доступ к нему с океана и с севера через Сибирь; удаление от запада на самый край востока, трудность сухопутного странствования на этот дальний восток не могли не возбудить мысли о морском пути и даже о достижении Китая с Запада.) Монголы хотя и безразлично относились и к исламу и к христианству, но при движении на Запад обращались в магометанство, потому мы и должны смотреть на них как на союзников ислама. Когда западные христиане должны были отступить, оставить все свои завоевания перед центром позиции, магометане, как и вначале, опять стали направлять свои удары на самый центр ее, на Византию; но прорвать центр, взять Константинополь, а также подчинить себе Индию (Тимур, Бабер) магометане могли только после продолжительных и громадных усилий, которые как бы ослабили их фланги, потому что около этого же времени магометане были оттеснены, с одной стороны, западными христианами за Гибралтар, а с другой — Россия освободилась от их ига. К⟨онстантино⟩поль мог быть взят благодаря лишь тому, что магометанство завладело всем востоком Европы, а Запад был бессилен по причине разъединения, так что Турция нашла в нем даже союзников в лице протестантов и французов. Взятие Константинополя имело важные последствия на весь дальнейший ход битвы: оно затруднило прямое сообщение Запада с Востоком и Севера с Югом; поэтому с этого момента и начи-

наётся движение западных христиан на юг, запад (и даже север), которые и привели их двумя путями, вокруг Африки и чрез Америку, к Индии, т. е. к тому же магометанству, только с другой уже стороны, с тыла.

Таким образом, на все эти движения можно смотреть как на обход позиции магометан с тыла, каковыми они вначале и были, причем на Америку следует смотреть как на станцию по пути к магометанскому востоку, как на резерв для осуществления христианского единства, как на новую Европу, идущую рука об руку со старою к той же общей цели, которая выразилась в постоянной борьбе с магометанством (Примечание 43-е).

Сам Колумб объяснял свое путешествие в Индию с Запада необходимостью открыть всю землю для проповедания Евангелия и чтобы возвратить Св. Град церкви; во имя того же и папы призывали на помощь к португальцам, открывшим свой поход против мавров Африки, который и привел их потом к Индии; и когда египетский султан грозил португальцам разорением Святых мест, если они не оставят своих завоеваний, португальцы грозили тем же Мекке и Медине. Исламизм, опираясь одним флангом на Западный, а другим на Восточный океаны, для своего обхода требовал кругосветного плавания; таким образом, завоеванием центра, т. е. К⟨онстантино⟩поля, исламизм вызвал открытие всего земного шара; открытие же это должно было прекратить искание на земле ада и рая, жилища предков, и самые крестовые походы в смысле освобождения душ из чистилища. Но что же должно было сделаться с этим исконным (существующим в народе еще до сих пор и извращенном в высшем сословии), изначальным стремлением, которое во всех путешествиях в отдаленные страны видело хождение в страну умерших, которое и в крестовых походах, и во всяком деле видело отеческое дело? Что должно было сделаться с этим стремлением, которое не может же исчезнуть, пока существуют смерть и утраты? С открытием земного шара негде больше искать страны умерших, в которой они находились бы в полуживом или каком бы то ни было состоянии; нам остается искать их в жизни, которую они передали нам, и в оставшемся от них прахе, возвращенном земле, которая теперь открыта со всех сторон для совокупного нашего на нее действия; иначе сказать, искание страны умерших должно бы превратиться в собирание для воскрешения их, крестовые же походы должны получить прямое значение освобождения того центра, где должен выработаться проект сказанного действия на земной шар и где необходимо сосредоточить направление этих действий. Таким образом, открытие земного шара указывало человечеству деятельность, недостаток которой делает христианство теориею и, ограничивая победу его над язычеством областью мысли, олицетворения, не давал места христианству в жизни. Такое умозрительное направление и было поражено в падении Константинополя, чем не окончился, однако, ни тысячелетний теологический диспут, ни тысячелетнее ожидание кончины мира.

Результат означенного обходного движения — открытие земного шара — есть исполнение завещания древнего мира, хранившегося в Константинополе, этом последнем его представителе. Древний мир, остановившись у Атлантического океана, был твердо убежден в возможности кругосветного обхода и если не совершил его сам, то лишь по причине начавшихся варварских нашествий. Завещание древнего мира тем более обязательно, что оно не имеет юридического, т. е. внешнепринудительного характера; только верность отцам и братьям требует исполнения этого завещания. Нашему веку, ограничивающему себя мелкими делами, т. е. частными или общественными, покажется странным, наивным подчинять свою судьбу, определять деятельность народов (то, что называется политикою) завещанием, покажется наивным принимать уча-

12—155

стие в общем деле, признавать, что единство имеет не отвлеченное значение, что христианство, или единство, не пустое слово, не космополитизм, т. е. дешевый, легкий способ сознавать себя гражданином всего мира, не будучи им в действительности,— покажется наивным видеть в христианстве общее дело, которое в отношении варваров, задержавших древний мир на пути к открытию нового и положивших конец древнему миру взятием Константинополя, должно быть, согласно завещанию, действием против варваров, кочевников. Однако такое действие не может быть оскорблением общих наших с кочевыми, или магометанскими, племенами предков, потому что оно есть содействие только к обезоружению этих племен и к освобождению Константинополя. Ни Америка, ни Австралия не могут, не должны отказываться от исполнения завещания, оставленного древним миром, потому что в нем заключается общее, т. е. праотеческое, дело, а никакая отдаленность не избавляет от участия в таковом, т. е. от исполнения долга. Название «Новый» Свет вовсе не значит отречение от старого; «новый» значит сыновний, т. е. выражает долг к старому, отцовскому континенту; и этот долг не ограничивается отношением колоний к метрополии, а если ближайшие предки жителей Нового Света (для Америки пуритане) и видели в христианстве только свободу, т. е. отречение от прошедшего, разрушение связи, соединявшей их со Старым Светом, то на их потомках лежит обязанность восстановить эту связь, а не поддерживать учение, очевидно, не согласное с христианством, ибо христианство есть собирание, а не разъединение, а также и не подчинение, которого добивается католицизм (Примечание 44-е).

Католическое дело, или литургия, понимая под этим словом и то, что совершается внутри храма (молитвы, покаяние и самая месса) и вне храма (дела, имеющие искупительную силу, заслуги, как-то: крестовые походы, войны против еретиков, борьба против светской власти для возвышения папской, строение храмов, монастырей и вообще все средневековое искусство), есть вся история Запада до XVI века, когда все эти дела, насколько возможно, заменились денежными пожертвованиями, которым приписывалась сила искупительной жертвы, дававшей индульгенцию, прощение (Примечание 45-е). Теория этой литургии есть вся богословская система католицизма, обнимавшая не только внешнюю, но и внутреннюю историю Запада, признававшая за исчисленными делами спасительную силу заслуги; а из этого догмата вытекали все другие; из него же следовало и представление Бога как правосудного, о котором Лютер говорил: «Я не мог выносить этого слова — «правосудие Божие»; я не любил этого Бога справедливого и святого, который наказывает грешника. Я тайно негодовал на него, ненавидел его за то, что, не довольствуясь запугиванием законом и бедствиями жизни нас, его бедных творений, уже сгубленных первородным грехом, он увеличивал наши страдания еще Евангелием» [71]. Из того же догмата вытекает и учение о лице Иисуса Христа; чтобы понять, как представлен был Христос в этом учении, основанном на требовании заслуг, достаточно привести слова Лютера, что он в детстве бледнел от страха при имени только Христа. Учение об аде, чистилище, рае — все это было также в теснейшей связи с учением о заслугах. Но как ни велико было влияние папизма, всегда были и на самом Западе не подчинявшиеся или протестовавшие против него (Примечание 46-е). Можно даже сказать, что в каждом западном человеке оставалось что-то не удовлетворявшееся этим делом, протестовавшее против него. Эту литургию можно назвать литургиею заслуги, которая дает спасение; но она не была сама делом спасительным, не была литургиею восстановления, воскрешения. Протестантизм начал с литургии внешней, почти сократившейся в индульгенции, несмотря на турецкую грозу (которая потому и не могла соединить против себя весь Запад, что нашли более легкий способ спасения, чем борьба с турками),

и только затем уже приступил к преобразованию, или, вернее, к отрицанию мессы. «Но если месса,— говорит протестант-историк,— унижала Господа, то она возвышала священника, облекая его неиссякаемым могущество воспроизводить по своему желанию, собственными руками, Господа Творца. Церковь, казалось, существовала тогда не для проповедания Евангелия, а единственно для воспроизведения в ней телесно Христа. Римский первосвященник, самые незначительные служители которого создавали по своему произволу тело Бога, присвоил себе духовное сокровище, из которого он извлекал также произвольно индульгенции для прощения душ». С этим отрицанием мессы связано совершенное изменение богословского учения, полагавшего теперь спасение только в одной вере и ставившего, таким образом, вне спасения всех, кто не имел веры или не признавал ее единственно спасительною, т. е. весь языческий мир, древний и новый, и даже весь христианский, не согласный с протестантами. Протестантство с своим оправданием одною только верою не могло в конце концов не прийти к самообожанию. «В этом одном слове (credo),— говорит Гегель,— высказана широкая мысль о свободе субъективного сознания и о блаженстве внутренней сознательной жизни. Этим «credo» ниспровергнут всякий внешний авторитет. Человек оправдывается верою, а не делами, следовательно, не внешним, а внутренним образом и без всякого внешнего посредства». Христос мой действительный Спаситель, если его заслуги становятся предметом моего чувства или, вернее, моей мысли. «*Мысли о деле спасения, и оно будет твоим достоянием*!» Останавливаясь исключительно на своем личном, внутреннем, протестант естественно замыкался в нем и строил из него целый мир, перенося в себя и видимую природу, и само Божество.

Протестантский субъективизм превратился в абсолютизм личного мышления, а христианская идея — в пантеизм или антропотеизм (право разума и личного воззрения; неприкосновенность права личности в области религии).

Но вера сама по себе не может быть спасительна: только дело, захватывающее всю душу, может произвести нравственный переворот и своекорыстного превратить в самоотверженного. И в протестантизме не вера вдохновляла, увлекала, оживляла; у самого Лютера существенною была не мысль, что праведный верою будет жив, а то, что проповедание этой мысли он сделал «*делом*» своей жизни, что и подтверждается даже собственными его словами. «Если вы не будете всем сердцем противоборствовать нечестивому папскому правительству, вы не можете спастись». Было, следовательно, и протестантское дело, только оно состояло из отрицания, из борьбы, отделения и внутреннего разъединения личностей. Католическое дело было искажением общего, или литургии; но отрицая, не соглашаясь на искажение, нельзя же было отрицать самого дела. Проповедание означенной мысли (что праведный жив будет верою) только казалось делом, ибо состояло лишь в отрицании всей католической внешности, обрядов, таинств, постов, монашеского аскетизма, состояло в освобождении человека от общего дела, в лишении его общей цели. Доказательством того, что имелось в виду не спасение только верою, может служить уничтожение праздников и монашества, т. е. того, что наиболее могло послужить к спасению верою, чрез одно созерцание. «О, человек,— говорит Лютер,— представь себе Христа и созерцай, как в Нем Бог показывает тебе свое милосердие без всякой с твоей стороны заслуги». Если от такого представления, созерцания, зависит спасение человека, то человек должен вполне отдаться созерцанию или же как можно чаще отдаваться ему; впрочем, даже и такое ограничение не может быть допущено и доказывает лишь противоречие, заключающееся в самом учении о спасении верою. Спасению всецело отдаваться можно лишь тогда, когда всякое дело обращено будет в средство спасения; отдаваться же спасению толь-

ко слегка — значит лишить его всякого значения. А между тем Лютер старается отнять у человека время, уничтожить праздники, когда человек мог бы отдаться единственно этому спасительному созерцанию, и уничтожает монашество, т. е. такое состояние людей, в котором человек и может только поставить своею исключительною целью созерцание, ведущее ко спасению.

Вышедшее из Константинополя, по падении его, возрожденное знание подрывало учение о Троице как теорию, а также и учение о воскресении, но о воскресении трансцендентном, так как другого еще не знали; о трансцендентном же воскресении полагалось, что оно произойдет не тогда, когда воля человеческая подчинит себя воле Божественной, а наоборот, когда противление Божественной воле достигнет высшей степени, т. е. думали, что воскрешение должно явиться как наказание, а потому оно и возбуждало страх. Имманентное же воскресение необходимым условием поставляет подчинение человеческой воли воле Божественной, и при этом воскрешении не может быть такой странности, как при трансцендентном, при коем воскрешение, т. е. избавление от всех зол, возвращение всех утрат, является карою.

Мысль западноевропейская берет свое начало в Константинополе; она выходит оттуда в виде теории сперва догматической, а потом критической, и когда, по естественному ходу, сознает себя проектом, в котором объединится догматическая мысль с критической, тогда почувствуется нужда в центре, или средоточии для общей деятельности, и тогда никакая сила не в состоянии будет уже удержать Царьград в руках турок. Нужно признать лишь, что наука не мысль только, и тогда сознание, что история Константинополя есть история всего мира, будет и сознательным действием и все мыслящие, даже в самой Турции, будут тогда за освобождение К⟨онстантино⟩поля от турок и за предотвращение на него всяких покушений со стороны Востока, Запада, Севера и проч. Пока же с Константинополем мы соединяем понятие о метафизических прениях, о мертвой обрядности, до тех пор он не будет представлять для нас ничего привлекательного и едва ли будет освобожден. Если Греция освобождена, то не обязана ли она этим той симпатии, которую судьба древней Эллады возбуждала в западных европейцах, образ и подобие которой Западная Европа носит на самой себе. Но обходные движения западных христиан, приведшие их к открытию земного шара, привели их также и к богатым странам Индии, которые соблазнили, подкупили Запад. Крестовые походы обращаются тогда в торговые, из рыцарских в меркантильные (под именем Запада разумеется верхний слой, город; собственно, земледельческий слой был совершенно подавлен и не мог подавать своего голоса в этом деле). Крестовые походы, служившие выражением всего средневекового миросозерцания, сделались в XVIII веке предметом едких насмешек. Таким переходом Европа отрекалась от своей юности, делалась положительною.

С того момента, как обходные движения привели западных христиан к Индии, на первом плане вместо общего дела были поставлены выгода и польза, личный и народный интерес, свобода мысли, свобода действия, и все это было лишь освобождением от долга, изменою христианскому союзу, единству; традиции, предания порваны, обозваны предрассудками, потому что напоминали об измене, в которой хотели оправдаться; но под именем предрассудков изгонялись собственно совесть и долг. Понятно, что реформация (протестантизм) и революция, возведшие либерализм, иначе освобождение от общего, отеческого долга и совести, в принцип, суть величайшие преступления. (Хотя и феодализм, вызвавший революцию, и папство, против которого восстал простестантизм, не были благом, но таково уже свойство слепого развития — переходить от одной крайности в другую, от одного зла к другому, еще горше-

му.) Протестантизм, т. е. оправдание только верою (оправдание верою, искупление, есть отвлеченная форма воскрешения), мог касаться только личности, взятой в отдельности. Такое оправдание могло быть только для себя и достигалось внутренним лишь расположением, оно не могло простираться на отцов и вообще на прошедшие поколения, а потому делало ненужными индульгенции, чем бы они ни приобретались, денежною ли то платою или крестовыми походами; таким образом, протестантизм делал невозможными и самые эти походы.

Возрождение наук и искусств, или освобождение человеческой мысли и художественного чувства от служения религии (изменившей, правда, в лице католицизма единству и не возвратившейся к нему в лице протестантизма (Примечание 47-е)), повергло человеческую мысль в новое рабство, несравненно худшее прежнего, в рабство торгово-промышленному духу, сделало из нее служанку роскоши, чувственных наслаждений, обратило в адвоката всяческих измен. Словом, возрождение в таком виде наук и искусств есть профанация человеческого разума и чувства.

Управление вышесказанными обходными движениями переходило из рук испанцев и португальцев в руки французов и голландцев и наконец перешло в руки англичан. Слабые португальцы не могли, конечно, думать о полном обеспечении за собою пути в Индию покорением Константинополя и в видах такого обеспечения мечтали обратить течение Нила в Чермное море (Альбукерк) [72]. Несмотря на то что португальцы заняли выходы Аравийского и Персидского заливов, вступили в союз с врагом константинопольского падишаха шахом персидским, они не избавились от нашествия турецкого флота, осаждавшего даже Диу. Не имея сил обеспечить за собою обладание своими индийскими владениями покорением Константинополя, португальцы вскоре потеряли всякое значение, и большая часть их владений, а также и сама Португалия, была присоединена к Испании, которая и проложила себе путь к Индии вокруг Америки, тогда как португальцы владели путем лишь вокруг Африки. Магеллановский путь вокруг Америки, хотя и длиннее сравнительно с васко-да-гамовским, но на последнем со времени завоевания турками Египта выступил магометанский флот; первый же был совершенно свободен. Однако даже Молуккские острова, по словам Пигафеты, участника Магеллановской экспедиции, лет за 50 до нее (1520) были заняты магометанами, или маврами, как он их называет, которые и ввели там свою религию. Подойдя к Молуккским островам с другой стороны, Магеллан на основании папской буллы доказывал, что они должны принадлежать Испании, а не Португалии. Испанцы после победы при Лепанто [73] думали идти на Константинополь, обладание коим укрепило бы их значение, но это не могло быть осуществлено (по мнению герцога Альбы, высказанному по поводу победы при Лепанто, всякое предприятие против Константинополя окончится неудачею, если не будет поддержано общею коалициею христианских держав), и Испания уступает свое первенство голландцам и французам (Примечание 48-е). Французы хотя и вели войны непосредственно с Голландиею и Англиею из-за обладания путями в Индию, однако сознавали, что полная победа может быть одержана только на востоке; так, по проекту Лейбница, Голландию можно победить лишь в Египте, и Франция не раз помышляла об исполнении этого проекта (Шуазель) [74]; к практическому же осуществлению его решился приступить только Бонапарт; и когда первый полководец Европы отправлялся в Египет, первый дипломат Европы назначался в Константинополь, ибо, только обеспечив себя союзом с Византиею, или Стамбулом, если уже не покорив его, можно было предпринять крестовые походы на Палестину и торговые на Египет. Преследуя торговые, эгоистические

цели, забыв первоначальный смысл крестовых походов, западные народы вынуждаются, однако, политическою, если уже не религиозною, необходимостью постоянно обращать взоры на Константинополь. Совершая обходные движения, нельзя, конечно, было не позаботиться о сохранении сообщений со своим базисом, со своим отечеством, т. е. о сухопутной дороге, которая могла идти только чрез Константинополь. Константинополь был центром, куда все стремилось, где сходились самые разнообразные направления. Сюда направлялся и исламизм с самого своего зарождения, а завоевав Константинополь, он назвал его, хотя и преждевременно, «полнотою ислама» (Стамбул). И папство надеялось достигнуть полноты чрез порабощение себе Константинополя; папство и достигло высшей степени своего могущества, когда завладело в лице крестоносцев Константинополем, но удержаться в нем оно не смогло. В восстановлении или, правильнее, в узурпации Западом императорского достоинства также скрывались притязания на Царьград, законных прав на который гораздо больше имеет Россия и вообще славянский мир, законных прав, впрочем, не на обладание им, а на освобождение его. Нераздельное обладание Константинополем было бы также венцом и торгово-промышленного могущества Англии. Однако и Англия не удержалась бы в нем... Прочного, бесспорного обладания над Царьградом не может получить ни Восток (напр., ислам), потому что против него будет Запад, ни Запад. Константинополь, бесспорно, может принадлежать только *всем* народам, *миру всего мира*, той истине, которую Византия знала лишь в виде догмата.

Англия, взяв в свои руки морские пути сообщения, овладев всеми почти колониями Франции, лишила последнюю возможности отдавать избыток населения в свои колонии, в Новые, так сказать, Франции, и тем самым сделалась виновницею всех революционных смут, порожденных именно скоплением населения, невозможностью выделять из него самые беспокойные элементы, для которых колонизация могла бы быть отводом. Наполеон, подавив революционную смуту, направил всю свою деятельность на борьбу с Англией, поставил своею целью уничтожить ее морское могущество, и этим, конечно, была бы достигнута Франциею возможность избавиться от новых революций, устроив колонизацию, Бонапарт, как и Талейран, чтобы избавиться от внутренних смут, считал нужным дать исход деятельности наиболее беспокойных элементов населения, указав им на цели вне страны; так смотрела на это и Директория, даже удаляя в Египет самого Бонапарта, как наиболее беспокойного. Но заменить внешними войнами войны внутренние — значит ли разрешить вопрос? Египетский поход не мог иметь успеха, пока Англия владела морями, а Франция не овладела еще сухопутною дорогою в Египет и далее в Индию, которая, как сказано, могла идти только чрез Константинополь, так как эта дорога, будучи кратчайшею, вместе с тем господствует над дорогами чрез Сирию и Египет, чрез Аравийский и Персидский заливы. (Бонапарт думал о завоевании Египта, откуда мог подать помощь врагам англичан в Индии, в качестве друга турок; и, объявляя себя почитателем Магомета, он был вынужден, однако, идти на турок и подвигаться к Константинополю. По иронии судьбы торговый поход обратился в крестовый; к счастью Бонапарта, победа на этот раз оставила его, и он не сделался невольным освободителем Иерусалима.) Но чтобы овладеть Константинополем, нужно было покорить не только всю Европу, но и Россию, которая, как и Египет, могла бы быть вместе и станциею к Индии. Таким образом, на все войны Наполеона можно смотреть как на авангардные дела, ведшие его к Константинополю, вторжение же в Россию было генеральною битвою, которая должна была открыть ему дорогу, если не самые ворота Константино-

поля, обладание которым могло бы дать ему окончательный перевес над Англиею и возможность удержать за собой Индию.

При совершении обходного движения образовался новый взгляд, новые воззрения, т. е. философия Запада. Учение о падении заменилось учением о прогрессе, хотя этот прогресс и был падением. Языческий взгляд, происшедший из знакомства с древним миром, получил новую силу, новые орудия для борьбы с католицизмом и протестантизмом или вообще с западным христианством. Восточное же христианство, византийское, считалось ниже всякой критики (Примечание 49-е). Естественная религия, естественное право были плодом первых впечатлений, первого поверхностного знакомства с явлениями жизни, встреченными на новооткрытых путях, с жизнью дикарей, этих невинных, как казалось, детей природы. Китайский деизм, индифферентизм, терпимость, индийская тримурти, аватары (воплощения), буддийская нравственность — все это сделалось орудием для борьбы с религиею и старым порядком. Результатом этого поверхностного знакомства был период, начавшийся 1789 годом, который, однако, не был почином переворота, революциею, а лишь заключением переворота, начавшегося выделением из народа классов мыслящих, отделением их от действующих. Означенный период видел зло в предрассудках и суевериях и в основанном на них общественном устройстве, а потому задачею его было казнить суеверие, но при этом казнилось и основательное знание. Легковерие и легкомыслие лежали в основе всего этого переворота; это же легкомыслие было и «богинею разума» террористов. (При менее поверхностном изучении «австралийская идиллия» исчезла, буддизм, как оказалось, поучал пессимизму, а Китай показал, какая будущность ожидает тех, кто промышленность поставил исключительною целью.)

На средневековую Европу (Западную) нужно смотреть как на совершавшую постоянный крестовый поход, «очистительное таинство, военное покаяние», по выражению Мори («Похвальное слово Людовику Святому»)[75], как на создавшую рыцарство, дворянство, которое свое благородство основывало на подвигах в Палестине, увековеченных гербами. Новая же Европа, совершая обходное движение, создает, благодаря забвению цели, капиталистов и пролетариев, истребляет на своем пути дикарей, грабит Индию и Китай и в то же время выносит из такого обхода сознание чистоты и невинности, отрицание падения, и производит в силу этого сознания переворот. Это поход не покаяния, а признания себя правыми.

Превращению обходных движений в меркантильные, совершению измены, способствовало ослабление исламизма и вообще прекращение нашествий благодаря сильному земледельческому государству, создавшемуся на путях следования кочевых нашествий, не напоминавших более об общем долге, т. е. о христианстве (религия же, которая не требует дела или требует его очень мало, может считаться мертвою или умирающею); ослабление исламизма делало, казалось, ненужными ни прямые, ни обходные против него движения. Следствиями такой измены были: 1) имущественное неравенство, прямое следствие меркантилизма, под влиянием которого патриархальный характер феодализма сделался невыносимым; и 2) мысль о чистоте человеческой природы (т. е. отрицание падения и необходимости искупления, или всего христианства), нашедшая себе подтверждение в обходных движениях из поверхностного знакомства с дикарями.

Когда англичане лишили Францию заправления (гегемонии) обходными движениями, т. е. большей части колоний, тогда постепенное изменение приняло характер взрыва, измена превратилась в вероломство (хотя и те, против кого оно было направлено, не оставались верными общему, отеческому долгу).

Взрыв (революция) произведен был людьми, не признававшими солидарности между живущими (настоящим) и умершими (прошлым), т. е. не сынами, а гражданами, купцами, признававшими себя чистыми и невинными и обвинявшими только власть, которая будто бы насильственно поставила их в отношения, несвойственные их чистой природе.

Все совершенное энциклопедистами и их предшественниками может быть названо превращением поминальной трапезы в банкет, в салонные беседы; это вероломство, совершенное с изумительным легкомыслием. Для этого не требовалось ни продолжительных исследований, ни глубокого изучения, которое в данном случае ограничивалось беглым обзором, мимолетным взглядом, чтобы ставить свои решения о самых важных для человека вопросах, и при этом легкомыслие достается на долю философов, а вероломство совершено историею, превратившею патриархально-земледельческий быт в городской. Все это отрицательное миросозерцание выработано в салонных разговорах, шутя, в виде остроумных выходок, это отрицание без боли, потому что чувства сыновней любви, любви к отцам, уже давно не было в сердцах.

Поминальная трапеза основана на памяти об отцах, на вере в загробное существование, банкеты же — на забвении отцов, на отрицании бессмертия. Поминальная трапеза была жертвою за живых и умерших, пищею для живых и умерших или же простою формальностью, как ныне. Банкет — веселый пир, где отрицание бессмертия было побуждением не терять минуты наслаждения; эти банкеты, "dejeuners" и "soupers" [76], потому уже были веселыми, что, забывши умерших, забыли и о своей неправости, о наследственных пороках. Для поминальной трапезы хлеб и вино имели священное значение; они были условиями бытия, существования; для банкета же — это не более как предмет наслаждения. Банкетные философы считали себя вправе вести роскошную жизнь, ибо они, кажется, были уверены, что виною бедности — христианство, которое проповедует аскетизм в настоящем и блаженство в будущем, а не они сами, живущие в роскоши. Они принимали эту роскошь как справедливое вознаграждение за то, что предметом салонных бесед было такое же, т. е. роскошное, будущее для всех живущих. Тем не менее эти салонные банкеты, это отрицательное направление имело значение протеста против храма, заменившего церковь, против литургии, обратившейся в службу, воскрешавшую будто бы в своих мессах Христа; жизнь не могла бы так извратиться, если бы христианство вошло в жизнь, стало единым, общим для всех сынов и дочерей человеческих делом. До какой степени вышеозначенное направление не понимало предшествующего, которое отрицали, лучше всего может показать толкование открытых позднее египетских памятников. Сцены обыденной жизни, изображенные в египетских могилах, принимались или за биографические картины, или же за изображение того блаженства, коим наслаждались умершие в загробной жизни. Судя по себе (и это неотъемлемая, характеристическая черта нашего времени), думали, что и египтяне также заботились о существовании в памяти, о номинальном существовании, были также тщестлавны, также желали только *казаться*, а не быть; но тщательное изучение не подтвердило такого толкования: на все эти изображения египтяне смотрели как на действительное средство, приписывали им действительную силу поддерживать жизнь умерших в загробном мире. Такая забота о предках была принадлежностью всех первобытных народов и сохранилась, более или менее, даже до настоящего времени у всех земледельческих народов: самая евхаристия в народном понимании есть поминальная трапеза, которая имеет действительную силу облегчать умерших или же, как прежде думали, питать их.

Из превращения поминальных трапез в банкеты и образовалось эпикурей-

ское, материалистическое, атеистическое направление. Другое направление было менее последовательно: то был деизм, который относился к направлению, вышедшему из превращения поминальной трапезы в банкет, точно так же как стремление Лютера удержать в трапезе хотя бы отчасти действительное пресуществление к его богословской теории, в которой тот же Лютер признает достаточным для спасения одно воспоминание о заслугах Спасителя, одно представление Его заслуг. Эти два направления господствуют и в революции: гебертисты соответствуют первому, а робеспьеристы были уже началом реакции.

Выраженная сокращенно, в одной формуле, революция может быть названа заменой *общего* отеческого, праотеческого дела *общественным*, изменою или отречением от долга сыновне-отеческого, от воскрешения умерших ради благосостояния живущих. Общее дело вытекает из общих всем людям бедствий (смерть и все ведущее к ней); общественное же дело касается не всех, а только некоторых, большей или меньшей части общества, и вытекает из таких явлений, как бедность. Но при более глубоком отношении к делу, а не таком поверхностном, легкомысленном, каково направление, породившее французскую революцию, люди убедятся, что бедность будет существовать до тех пор, пока будет смерть, как это сказано еще Христом: «Всегда бо нищие имате с собою» [77]. Общее дело есть действительно общее, которое и сама смерть не ограничивает, не делает менее общим; общее дело не ограничивается только живущими, оно есть объединение живущих для воскрешения умерших, т. е. оно есть воскрешение, требующее всеобщего соединения, не внешнего только, но и внутреннего, истинного братства, братства по отцам, по отечеству, а не гражданства. Общее дело не входит в компромисс и со смертью, потому-то в нем и нет произвола; тогда как общественное дело есть по самому существу своему сделка. Общее дело изначально: оно родилось с человеком; все, что известно о дикарях, о первобытных людях, доказывает заботу об умерших, т. е. что смерть не разрушает связи живущих с умершими; и пока хотя одно слово будет произноситься над умершими, как это бывает даже в гражданских погребениях, не будет безусловного признания смерти, безусловного отрицания этой связи; когда же порвется и эта последняя связь с умершими, когда они будут лишены уже всякого, даже гражданского, погребения, тогда не будет и человека. При общем деле становится понятною христианская идея о Боге, как о совершеннейшем Существе, как о Существе Триедином. Признавая же последнею целью общественное дело, мы искажаем и самое понятие о Боге, лишаем Его совершенства, ибо, объявляя Бога властителем и Судией, мы признаем, что не способны быть братьями и не имеем Отца, а нуждаемся во властителе и судии, и чем ниже падаем нравственно, тем суровее нужен нам властитель. Приписывая Богу эти свойства, т. е. господство и правосудие, хотят, однако, не умалить тем достоинство Бога, а превознести, усилить значение этих самых свойств; ибо предпочитают такое устройство общества, при котором каждый пользуется властью, этим благом подчинения себе, хотя бы временно, других,— правом осуждать и наказывать (мы берем общество в его идеальном устройстве по революционным принципам, где каждый, хотя временно, периодически, пользуется верховною властью), и подобное-то устройство общества предпочитают такому состоянию, при котором общее дело, открывая всем обширное поприще деятельности, устраняет всякие раздоры и делает ненужными власть и суд. Какое же общество выше, то ли, в котором господствует правда, т. е. власть и суд, всем попеременно принадлежащие, всеми попеременно отправляемые, когда ни один из общества не изъят от права и власти судить и наказывать, т. е. от такого права, которое не может принадлежать состоящим в родстве, так как отца не делают судьею сына, и наоборот (хотя подобные случаи и бывали, на них

и указывают как на примеры пожертвования любовью правде, родством общественной пользе)? или же общество, в основе коего лежит любовь, т. е. отечество и братство? Если бы даже экономическим устройством и было достигнуто невозможное, невозможное не потому, что люди дурны, а потому, что человек не может не иметь общего и притом великого всеобщего дела, не может удовлетворяться пустяками, если бы и было достигнуто невозможное, т. е. отсутствие всяких преступлений, то и в таком случае это не было бы еще братством, потому что, если люди не дерутся, это еще не значит, что они любят друг друга. Самое равенство, пока люди ничтожны, т. е. смертны, не может быть признано благом; при равенстве всякое превосходство, высшие способности должны быть изгоняемы; в общем же деле, в братстве, всякий талант возбуждает не зависть, а радость. То же самое надо сказать и о свободе; свобода жить только для себя — великое зло, хотя бы в ней и не нарушались права других и правда не допускала бы до столкновения. Самая высшая правда может требовать лишь того, чтобы способные трудиться не были лишены работы, а неспособные к труду — средств к жизни. Но то, что в обществе, не имеющем общей цели и дела, в обществе правды, в правовом обществе, есть самое высшее, то при отеческом деле и братстве есть самое низшее. Общее дело дает участие всем в религии, науке, искусстве, предмет которых, в их совокупности, есть восстановление и полное обеспечение существования *всех*. При таком деле не может быть и вопроса о праве на труд, потому что очевидна обязанность всех, без всяких исключений, участвовать в нем, не может быть вопроса и о том, чтобы неспособные трудиться получали средства к существованию, так как в предмет общего дела входит не доставить им только эти средства, но и восстановить или наделить их теми способностями, которых они лишены. И если мы сделаемся, наконец, участниками в общем деле, тогда мы можем благодарить судьбу, что не были испорчены, не растратили своих сил в приложении к общественному делу.

Теперь мы можем оценить, насколько верны воззрения, по которым французская революция была в действительности двумя совершенно отличными революциями, из которых «одна совершилась в пользу индивидуализма» (она имеет началом 89-й год), в другой же сделана была шумная попытка во имя братства (эта пала 9 термидора) [78]. (В сущности, обе уже знакомые нам формы антихристианства: языческий индивидуализм и семитический социализм, порабощение личности.) Из предыдущего очевидно, что то братство, во имя которого сделана шумная, вернее, кровавая попытка, свидетельствует лишь, что самое понятие о братстве у пытавшихся достигнуть его исчезло, потому они и приняли за самое братство, отождествленное ими с свободою и равенством, то, что есть лишь следствие братства и чего к тому же они думали достигнуть насилием, т. е. не братским путем; а это вело к тому, что и то малое, чего желали достигнуть, не могло быть достигнуто, и даже к осуществлению его в будущем полагались новые препятствия. Только любовь освобождает, т. е. делает обязанность к другим желанною, и исполнение этой обязанности приятным, чем не только не тяготятся, но к чему стремятся по влечению собственного сердца; и только любовь всех уравнивает, заставляя обладающих большими способностями, большими силами обращать их, по внутреннему влечению, на услуги другим, своим присным. Сожительство же с нелюбимыми налагает и такие обязанности, к исполнению которых не лежит сердце; а между тем, чтобы сожительство не расстроилось, необходимо делать и то, чего не хотелось бы, но при этом стараются, конечно, сделать только самое необходимое, минимум обязанности: равенства при этом не может быть, потому что обладающий большими способностями, большими силами, не будет тратить их на тех, к ко-

торым не чувствует любви. Только любовь, следовательно, приводит к братству; свобода же исполнять свои прихоти и завистливое равенство к братству не приведут. Согласно христианскому учению о первородном грехе, согласно народному сознанию и, наконец, преобладающему ныне научному воззрению, наследственность есть факт неоспоримый, признавая же ее, нужно признать, что ни одно порочное чувство (как возбуждение вражды и т. п.) не проходит бесследно, т. е. оно найдет себе исход, будет проявляться даже и в то время, когда исчезнет самый предмет, вызвавший это чувство. Следовательно, возбуждая ненависть, озлобление, совершенно невозможно создать братство ни из того поколения, в котором были вызваны эти чувства, ни из их потомков, невозможно создать его даже в том узком смысле, в каком понимали его деятели революции и их предшественники, философы. Никакое внешнее устройство не уничтожит внутренних свойств, грехи — материальны, это — болезни, требующие лечения.

Как братство деятелей революции было ложью, так же ложен был и их патриотизм (иначе это и быть не могло, потому что только истинный патриотизм мог привести к истинному братству, и наоборот), так как патриотизм этот был у них или отвлеченным понятием, или же собирательным, под именем отечества они разумели или общее лишь происхождение, или же совокупность живущих, заменивших отцов, т. е. самих же себя; в этом случае они ничем не отличались от всякого государства, от всякого гражданского общества, которое по временам взывает к патриотизму граждан, а потому их братство не могло иметь действительного, настоящего отличия от гражданства. Но, отожествляя самих себя с отечеством, ставит, следовательно, самих себя целью, свое наслаждение, и именно наслаждение, а не одно насущное; ибо насущное, необходимое, предполагает иную цель, предполагает, что наше существование нужно не для нас только самих, но для чего-то иного. Говоря же о патриотизме и ставя целью наслаждение, отрицают необходимость действительной жизни отцов, а следовательно, и действительного братства, потому что наслаждение эгоистично по существу и в большинстве случаев требует взаимного исключения в пользовании этими благами. С другой стороны, ставить целью не одно материальное благо, но и нравственное — значит ограничивать первое последним, ограничивать материальное благо необходимо нужным, насущным, следовательно, отвергать наслаждение как цель, как единственное благо. Французская революция была полным отрицанием долга и обязанностей и декларациею прав, а между тем обстоятельства вынудили ее прибегнуть ко всеобщей обязательной повинности, которую она считала временною и от которой Франция поспешила освободиться, но впоследствии она вновь была вынуждена к ней возвратиться.

Все народы Передней Азии, прибрежий Средиземного моря, Индии и Китая, подверженные нашествию кочевых варваров, желали, не отдавая себе в том отчета, чтобы эти громадные силы, вносящие разорение, убийства, были обращены к земледелию, т. е. чтобы кочевники сделались мирными земледельцами, и страна, откуда выходили эти бичи Божии, стала земледельческою. Страна эта была известна у арийцев Ирана под именем Турана, царства мрака и зла, у Иезекииля это страна Магог, царство Гога, нашествие коего признавалось таким ужасным событием, что должно было знаменовать близкую кончину мира. Византия, испытывавшая, по выражению Полибия, муки Тантала, вследствие разорений, производившихся ближайшими варварами, сделавшись Константинополем и, следовательно, сильнейшею приманкою, действовавшею даже на отдаленнейших варваров, не могла не сходиться в своих желаниях с народами Передней Азии. Того же желал, конечно, и Запад в V веке, хотя и видел причину

бедствий в отступничестве от богов, когда был еще языческим, и вообще во грехах, когда сделался христианским. И то, на что уповали пророки V века, т. е. сокрушение «бичей Божиих», Провидение осуществило, хотя и не тем путем, как это ожидалось пророками, не внемирным, а естественным, человеческим, создавая оплот против нашествий в лице славян, и особенно в лице России. Сухопутное обходное движение не было торговым, по крайней мере вначале оно было колонизационное, земледельческое, и если оно не было действием сознательным, тем не менее это движение было службою, исполнением долга. Эллинской прелести мы не усвоили, и когда Запад дробился, уподобляясь Элладе, у нас шло собирание для общей службы отечеству.

По освобождении России от татарского ига со стороны левого фланга началось движение, имеющее особый характер; оно заключалось в том, что Россия, лишенная всякой естественной защиты и подвергаясь постоянным нападениям со стороны кочевых и полукочевых (магометанских или по характеру своему склонных к магометанству) племен, постепенно окружала их, обносила валами и сторожевыми постами, обезоруживала, но не отнимала у них той земли, которую завоевывала; и так дошла она до Узбоя, Амударьи, Атрека, по которым идет наша последняя сторожевая линия. Движение с таким характером, борьба, которая ведется для того лишь, чтобы внести в завоеванный край мир, чтобы кочевников, живущих по преимуществу грабежом, набегами, войной, обратить в мирных земледельцев, чтобы обезоружить их, и все это по возможности без пролития крови,— только такая война, которую можно назвать обезоружением, и может быть ведена христианским народом. Но и это обходное движение, особенно под влиянием наплыва иностранцев — англичан (Ченслер [79] и др.), голландцев, датчан, шведов и проч., и главным образом при Петре Великом, превращалось из священного в торговый поход. Однако чем дальше подвигались русские в этом направлении, тем яснее становилось значение этого движения как диверсии против европейцев, и англичан в особенности, распоряжающихся в Царьграде, изменивших общему делу и ставших союзниками турок и кочевников. Но если бы европейцы не изменили общему делу, если бы морские движения оставались движениями в обход ислама, в таком случае встреча русских с англичанами в Азии не была бы враждебною, напротив, эта встреча свидетельствовала бы о приведении к концу общего дела. Кроме того, это движение отрезывало турок от их родины, откуда они получали подкрепления, резервы; это же движение вводило русских в сношение с Китаем, который подобную же работу умиротворения совершил в восточной части Средней Азии (Монголии). Россия росла с этим движением, которое, можно сказать, началось еще в Киеве, сперва отдельными походами в степь (которые, однако, приносили большее облегчение Константинополю, чем крестовые походы Запада, кончившиеся даже взятием его); затем движение это объединилось в Москве, откуда и направилось далее к Востоку, к Индии. Усиленная царствами Казанским, Астраханским, Сибирским, Россия получила патриаршество и вместе с тем приняла на себя долг «опростать» христиан из рук неверных, взять на себя дело просвещения всего восточного христианства («Москва — третий Рим, а четвертому не быть»). Отстояв последнюю сторожу у Индии — богатой, русский народ, воевавший поневоле, возвращается к земле, делается Ильею Громовником, т. е. оружие расковывает в громопровод, в регулятор растительной жизни; и таким образом желательное становится действительностью. Пока Запад совершал обходные движения с моря, а Россия — с суши, со стороны фронта и Запад и Россия ограничивались только оборонительными действиями: Россия, как и Польша, выставила казачество, а Запад — сборный корпус из немцев, венгров и главным образом из славян (Австрия), занявший

Венский проход, открывающий путь в трансальпийскую Европу [80]. В это время в Западной Европе не было единства, папская власть была парализована протестантизмом, который пользовался даже страхом турецкого нашествия и вынуждал к уступкам. Только во 2-й половине XVI века папская власть благодаря иезуитам настолько усилилась, что чрез фанатизированную Польшу и порабощенную Западную Русь (уния), а также чрез посредство самозванцев могла стремиться к порабощению и самой России. Целью такого порабощения было обратить эту силу, если бы удалось ею овладеть, на подавление протестантизма и затем всею уже массою можно бы было обратиться против турок и, освободив от них Константинополь, подчинить его себе (этим подтверждается вышесказанное, что Запад может идти на К⟨онстантино⟩поль только чрез Москву). Принимая во внимание, что папство чрез иезуитов действовало и в обходных движениях с моря в Индии, Китае, Японии и Америке, покорением Константинополя была бы достигнута, можно сказать, полнота католицизма.

Императорская власть, тоже стремившаяся, в лице Карла V, к объединению Европы для борьбы с турками, также была бессильна для наступательного против них действия, вследствие противодействия того же протестантизма, а главное, Франции, этого постоянного союзника Турции. Впрочем, если бы Франция успела победить Австрию, занимавшую, как сказано, Венский проход по дороге в Константинополь, то отношения Франции к Турции должны бы были измениться и из союзников они сделались бы врагами, в особенности же если бы Франции удалось победить и другого своего противника в Европе, Пруссию, которая образовалась из Тевтонского ордена, возникшего в Палестине, стремилась к объединению Германии и также, в силу уже своего происхождения, не могла не ставить своей целью Константинополя. (Ибо что значили учреждение протестантского епископства в Иерусалиме, в союзе с Англиею, и связанные с этим учреждением критические и археологические нашествия на Палестину, которые могли только снять обаяние святости со Святой земли?) Пруссия, также союзница Турции, пока имела против себя Австрию и Россию. В настоящее же время, воздвигая крепости в открытой Прибалтийской равнине, Пруссия направляет Австрию под видом Солуня к Царьграду, а Францию — на Тунис. Хотя из духовного государства Германия и сделалась светским, но, отдавая избыток своего населения в чуждые себе страны, она не может не желать приобретения колониальных земель за морем и обеспечения сухопутного сообщения с ними. Россия, с своей стороны, не могла начать прямой атаки против Турции, потому что имела в тылу Польшу (занимавшую Западно-Славянский перешеек, соединяющий Альпийский полуостров, т. е. Запад Европы, с материком земли, или с Россиею) и Австрию, занимавшую такую превосходную позицию, как Карпатские горы, этот, можно сказать, Карпатский редут, господствующий над дорогой из России в Константинополь. Таким образом, только в союзе с Польшею и западным славянством Россия могла предпринимать прямые атаки против Турции; но и в таком союзе эти атаки, вплоть до Прутского похода [81] и с ним включительно, оставались бесплодными. Это-то и вынудило Россию искать нового пути к Константинополю и новых средств к его завоеванию, как материальных, так и умственных.

Построение Петербурга, из которого выходили наши флоты, направляясь к Константинополю, имело значение создания исходного пункта того нового пути, посредством которого мы могли поддержать наши движения на Константинополь с суши. Построение Петербурга давало также России возможность войти в сношения с народами Западной Европы и, не входя в их застарелые споры, заимствовать от них усовершенствованные способы для борьбы с турками, а вместе и сделаться беспристрастною между ними посредницею (а ме-

жду тем Россия не только вошла во все споры Запада, но сделалась даже орудием спорящих сторон, которым действует то одна, то другая сторона). Настоящее значение, действительный смысл построения Петербурга в настоящее время забыт; сам он считает себя только окном в Европу с единственною целью подражания ей, тогда как сближение с Европою нам нужно было как средство для борьбы за освобождение Царьграда, этого мирового центра.

Отрицательное влияние магометанского Истамбула было так же могущественно, как и положительное влияние христианского Царьграда. Ислам, поставив свой стан на берегах Босфора, господствуя над дорогами в Индию, обратив Средиземное море в Турецкое озеро, в озеро пиратов, затруднил прямое сообщение Запада с Востоком и этим вынудил первый искать новых путей и обратить на них колонизационные и крестоносные (как явления естественного прироста населения) токи, которые уже по причине шарообразности земли не могли не привести к тылу магометанства. С другой стороны, поставив свои аванпосты пред Венским проходом, пред воротами Западной Европы, исламизм унизил христианство и придал смелости возрождавшемуся язычеству, а также и евреям, поддерживал иконоборческий протестантизм против католицизма и дал преобладание Франции над Австриею и вообще западным державам (Франции и Англии) над Италиею и Германиею, торговое значение которых было утрачено вследствие одного уже преграждения магометанами прямых путей сообщения с Индиею. Благодаря Истамбулу же в настоящее время весь Запад объединяется в общей ненависти к России. Могущество Истамбула, вынудив и Россию искать средств борьбы у Запада, подвергло ее нравственному его влиянию, которое составляло полную противоположность с коренными началами и с тем, что вырабатывало из нас обходное движение. Еще сильнейшему влиянию подверглись западные славяне и греки.

С изменением крестовых походов в торговые изменилось и самое оружие. Огнестрельное, поражающее издали, оружие гораздо более соответствует меркантильным, чем рыцарским, войнам. Это оружие в числе других причин способствовало нравственному упадку, хотя вместе с тем войны перестали быть благородным занятием, а только необходимостью. Впрочем, необходимость эта понималась весьма обширно; напр., войны велись из-за пряностей, ароматов и т. п. Огнестрельное оружие дало силу таким народам, как турки, генуэзцы, которые перевезли их на европейский берег и научили их употреблению огнестрельного оружия, как венецианцы, которые сообщили это искусство врагам турок — египетскому султану и персиянам; ибо торговля космополитична, т. е. не имеет стыда. Со введением этого оружия прежнее вооружение, щиты, замки, крепости, потеряло значение, в том числе и Константинополь. Константинопольские стены охраняли архивы человеческого рода; там хранилось не только знание, но и замыслы (напр., дорога в Индию с Запада), которые не могли быть осуществлены вследствие варварских погромов. Но архивы были уже перенесены, а печатный станок заменил вскоре и стены. Благодаря открытию книгопечатания явилась книжная религия, протестантизм.

Высшей степени могущества турецкий Истамбул достиг при Сулеймане Великом, этом мусульманском Юстиниане. Строитель знаменитой мечети «Сулеймание» превращал в завоеванных странах христианские церкви в мечети, как в Родосе, Коне, Шабаце, Белграде, Офене-Темешваре и проч. (О постройках Сулеймана Великого, по словам Гаммера [82], можно составить книгу, подобную Прокопиевой «De edificiis».) В его царствование западные государи (Франция, Англия, Испания), без преувеличения можно сказать, были вассалами султана. Греки же и отчасти славяне, в эпоху самостоятельности ждавшие кончины мира, антихриста, во время порабощения, напротив, стали проникать-

ся надеждою на освобождение, составлять пророчества о падении и изгнании турок. Стремление католиков к совращению православных в унию не прекратилось и после завоевания Константинополя турками; но с этого времени оно встретило сильное сопротивление со стороны протестантов. Не говоря о сношениях с Меланхтоном при патриархе Иосифе II и с Крузием при Иеремии II, протестанты достигли наибольшего влияния при Кирилле Лукарисе (патриарх Александрийский с 1602 и Константинопольский с 1621 г.) по низложении Неофита II, которого поддерживали иезуиты; при Кирилле Лукарисе действовал кальвинский проповедник Гаген, поддерживаемый послами Голландии, Англии и Швеции [83]. С этих пор возведение и низложение патриархов зависело от преобладания в Константинополе протестантских или католических держав. Существенною причиною слабости православия был недостаток внутренней силы, сознания; поэтому оно склонялось то к католицизму, то к протестантизму. Так было и у нас: Стефан Яворский и Феофан Прокопович были представителями один католического, а другой протестантского направления [84]. Чтобы не подвергаться колебаниям, надо определить себя. Очевидным доказательством тому, что все зависит от недостаточного самосознания, самоопределения, служит сама Россия: несмотря на независимость, она не имеет самостоятельности и служит орудием то одной, то другой европейской партии. Как в религии у нас нет православных, так в политике у нас нет русских. Между язычествующею Европою и иудействующим исламом [85] Россия может быть посредником. Москва не третий Рим, не новый Константинополь, а только наместник последнего. Она будет посредником, если сознает свое значение — не противодействовать духовно-умственной или научной силе. Степень влияния турецкого господства на покоренные ему народности наглядно представляется храмом Софии, обращенным в мечеть; но даже в самом названии этой мечети — Айя (т. е. святая) София — сохранилось название христианского храма; точно так же сохранились в совершенной неизменности и мозаики храма, покрытые только тонким слоем. Подобным образом продолжалась под турецким господством и византийская история; даже не прекратилось влияние греков на славян, особенно на болгар, это нравственное болгаробойство. Турецкий быт и религия, отличавшиеся умственною и художественною простотою (или пустотою), не могли произвести влияния, изменения в жизни покоренных народов; они могли только охранить их от влияния более сильных в этом отношении европейцев.

Насколько ничтожно было положительное влияние турок на внутренний быт, на внутреннюю историю покоренных ими народов, настолько же, можно сказать, велико было их влияние на политику народов Западной Европы. Только под влиянием страха турецкого нашествия был избран германским императором король Испании, владетель богатых Нидерландов и иных земель, Карл V: год его избрания совпадает с годом вступления на царство Сулеймана [86]. Страх, который турки производили на Европу, был так велик, что влияние его мы можем проследить в учении Лютера и других. «По Священному Писанию,— говорит Лютер,— два тирана должны до страшного суда прийти опустошать и истреблять христианство; один хитростью и лжеучением (конечно, папа); другой придет с мечом. Итак, дьявол (ибо приближается конец мира) должен, соединив эти силы, сделать страшное нападение на христианство и нанести нам последний удар прежде, нежели мы вознесемся на небо». Этот фатализм, естественное следствие спасения верою или, лучше сказать, учения о бездейственной вере, был результатом могущества турок и разъединения христианства. Могущество турок усиливало веру в трансцендентность воскресения и ослабляло веру в возможность объединения, веру в Бога Триединого. Цви-

каусские пророки предсказывали, по тем же причинам, конечно, о близости конца мира. «Через 5, 6 или 7 лет мир будет опустошен. Турок овладеет Германиею, все священники, даже женатые, будут преданы смерти... И после того, как земля будет очищена кровью, Господь устроит свое царство. День Господень близок, мы приближаемся к концу мира» [87]. Пока кочевые орды не обратятся к мирному земледелию и не окончится разъединение в христианстве, до тех пор не прекратится ожидание кончины мира и спасения будут ждать только от веры или суеверия. Соединение в руках Габсбургского дома австрийских земель, служивших защитою Европы от турок с суши, и Испании, защищавшей Европу с моря, теряло свое значение с того времени, когда начался упадок турецкого могущества. Разделение и упадок габсбургского дома, по преимуществу антитурецкого, начинается уже при непосредственном преемнике Карла V. Распространение протестантства сделало невозможным выбор Филиппа II императором германским. К счастью Европы, к этому же времени относится и начало упадка Турции. Со смертью Марии Тюдор Англия делается враждебною Испании; затем отделяется от Испании Голландия [88]. Как только Западная Европа перестала опасаться турецкого нашествия, началась всеобщая, зверская, тридцатилетняя война. Только гроза турецкого нашествия удерживала Европу от всеобщей войны; эта гроза была гораздо сильнее и папского могущества, и еще более бессильной так называемой системы политического равновесия. Европа сделалась посмешищем турок... Оригинальная черта Запада и состоит в том, что он признает только внешний страх, насилие, а все прочее считает предрассудком. Международное право, не имевшее принудительной силы, существовало только в книгах. Изгнав последние остатки нравственности из обычаев, т. е. из жизни, цивилизация отвела место нравственности в книгах; на деле же Европа не знает иной нравственности, кроме купеческой или утилитарной.

Возвышение Габсбургского дома объясняется необходимостью защиты от турок; возвышение же Франции, противницы Габсбургов, основывается на союзе с турками; на бедствиях христиан, на постоянном возбуждении турок против них основала Франция свое могущество. Когда Европа перестала страшиться Турции, произошло разделение бывших защитников Европы от турок и начались войны за наследство испанского престола, после Карловицкого мира и за австрийское [89]. Австрия и Испания ликвидируются как ненужные, что было бы невозможно в пору Османского могущества; светский интерес к концу XVIII века вытесняет религиозный, и Европа, которая не могла соединиться для борьбы с Турцией, весьма легко соединяется для ее защиты или, что то же, для сохранения ее власти над славянами; в этом соединении выражается согласие всего Запада не допустить влияния России.

Со времени войны за австрийское наследство влияние в Германии постепенно переходит на север, из Вены в Берлин. Усиление Пруссии доказывает ослабление Турции. Вена могла служить для обороны; Берлин может начать наступление, употребляя для этой цели Австрию и обеспечив себя со стороны Франции и России. Точно так же и России и Франции нужно обеспечение со стороны Германии для действия на Константинополь.

В перспективе — кровопролитнейшая война, результатом коей гораздо вероятнее всеобщее истощение, чем обладание которою-либо из сторон Константинополем. На благоразумие трудно рассчитывать; нужен высший интерес для объединения или общее бедствие, для борьбы с коим только и можно надеяться на соединение. И быть может, ничтожный жучок, какое-либо микроскопическое насекомое, и будет тем бедствием, которое соединит всех.

Несмотря на разделение церквей, несмотря на то, что не думали о действии

по общему плану, события обнаруживают как бы общий замысел, исполняемый всем христианством. В то время, когда Россия углубляется в степи, умиротворяет кочевые племена, Запад Европы начиная с конца XV века обходит магометанство с моря. Теснимое с двух сторон, оно, конечно, сдалось бы, было бы обезоружено; к сожалению, Запад не понимал значения своего собственного дела, и потому в настоящее время окруженною оказалась Россия, народ земледельческий, следовательно, по преимуществу мирный, а не магометанство. Запад, употребляя исламизм как орудие, силится нанести удар славянству, которое своею грудью защищало тот же Запад; и как только будет разбита эта грудь, исламизм, не опасаясь более России, сбросит с себя оковы Запада и подчинит себе английские владения в Индии, т. е. поставит мир в status quo ante [90] XVI или даже ante IX век; затем по трупу России исламизм шагнет к самому Западу; светский милитаризм Германии при первой встрече с религиозным милитаризмом ислама, быть может, одержит над ним блестящую победу; но только война этим не кончится, нужно будет сделать выбор: или ежегодно подвергаться нападениям, и тогда ранние воспоминания Запада, связанные с именем Атиллы, из прошедшего сделаются настоящими, тогда Запад узнает, что Атиллы еще живы; или же должно будет снова начать ту работу умиротворения кочевников, которую Россия совершала в течение всей своей тысячелетней истории...

Вот что значит единство человечества!

Европа считает своим врагом Россию; но как только этот враг, эти мнимые туранцы (мы, впрочем, не пренебрегаем и этим родством) погибнут, Европа увидит у себя в гостях истинных туранцев. Ужели тысячелетняя работа, когда она приходит уже к концу, когда наши линии подходят почти к индийскому Кавказу, когда нам стоит лишь протянуть руку Англии, чтобы было завершено христианское кольцо, охватывающее исламизм (не для наказания этой преступной шайки, вносящей всюду войну, а лишь для обезоружения ее и обращения к земледелию),— ужели эта работа будет уничтожена нравственною близорукостью Запада.

Но если эта катастрофа действительно постигнет Европу, как отнесется к ней Америка? Останется ли она тогда, не признавая нравственной солидарности и общего дела человечества, равнодушною зрительницею катастрофы старого, отцовского света, или же и она примет участие в дележе России, захватив, например, Камчатку? А может быть, не сделает ли она диверсии в пользу славянства, против торговой монополии Англии, находящейся в союзе с исламизмом?

Удар, нанесенный христианству взятием Константинополя (Примечание 50-е), прорывом самого центра, оказал, по-видимому, на Запад такое действие, что он отрекся от христианства в лице высших сословий, даже и в мысли (Примечание 51-е), что выразилось в изменении самой жизни, сделавшейся по преимуществу городскою; падая все ниже и ниже, под видом просвещения Запад проповедывал совершенный обскурантизм и фатализм; потому что нельзя же назвать просвещением одно лишь признание или сознание всей природы слепою материею, а себя — частью этой материи, невольным ее порождением, если это сознание не ведет к действию, дающему направление слепой силе, согласное с разумом и с родственным сыновним чувством! Делаясь более и более антихристианским по жизни, Запад становился таким же и в мысли и таким лишь односторонним образом разрешил то противоречие, которое раздирало Константинополь, сделало судьбу его столь трагическою. В первых философиях после эпохи Возрождения еще полагается в основе мира и его развития мысль, разум, или Бог и его промысел; в последних же (особенно новейших) гос-

13—155

подствует уже одна только слепая сила, и в этом, как оно ни странно покажется, Запад возвращается к христианству, ибо в мире действительно слепая сила (по сознанию верующих «мир во зле лежит»)[91], потому что он оставлен своей слепоте, а человек — своей похоти. Но это оставление входит в план Провидения (а с этим легко могут согласиться и неверующие, как из дальнейшего будет видно) или, точнее, в план искупления, так как внесением света в царство природы (ада, т. е. тьмы и смерти), подчинением его воле и долгу воскрешения, иначе сказать, обращением этого царства в светлый, свободный мир, т. е. уничтожением обскурантизма и фатализма, и выражается усвоение человеком искупления, усвоение не отдельными только лицами, а всем родом человеческим в совокупности. Поистине изумительное явление: Запад намеренно удалялся от христианства, но этим самым к нему приблизился, и чем дальше стремится он уйти от христианства, тем ближе он к нему подходит! Философия (западноевропейская) хотя была мыслью, выводом европейского человека, но кругозор последнего не ограничивался Европою и посредством обходных движений обнимал более и более весь мир; всюду искали средств для опровержения христианства, а между тем приближались к истинному христианству. Обходные движения были вовсе не открытием Нового Света, как это казалось вначале — Веды, Авеста, Шукинг[92] были открытием древнейших времен, и в жизни дикарей открылся доисторический мир. Веды и Авеста расширили родство европейского человека; он вынужден был поминать умерших, хотя и избрал своим девизом «memento vivere!»[93]; всюду он находил могилы, везде находил культ мертвых, т. е. умерших отцов. Поминовение становилось всемирным, он уже приближался к христианству, хотя не в этом только было приближение! Самые крайние материалисты-натуралисты могут предварить в Царствии Божием оставшихся верными принципам папизма и протестантизма. Отрицая бессмертие, т. е. доказывая, что мысль есть продукт материи, следовательно, праха, они не догадываются, что, как только это было бы доказано, т. е. как только мы сумели бы привести этот прах в такое состояние, чтобы он произвел мысль, мы были бы бессмертны. Далее, доказывая, что мир есть слепой механизм, а человек — единственное разумное существо, что мир не боги делали, что он не есть что-либо чудесное, а нечто весьма простое, механическое, которое для своего создания не нуждалось в сверхъестественном, таинственном могуществе Божием, не вытекает ли отсюда естественно заключение, что механизм может быть орудием разума? Наконец, отвергая целесообразность, не наводят ли они нас на мысль, что в этом отсутствии целесообразности лежит глубокий план сделать человека орудием внесения ее. Они, конечно, могут остановиться, не принимать естественных выводов из своих посылок, как бы мог остановиться и Магеллан или его спутники в кругосветном плавании, если бы им пришла дикая мысль не давать доказательства шарообразности земли. Но возможна ли такая остановка? Кроме того, скептицизм и критицизм, подрывая основы знания, обратив в развалины все мировоззрение человечества, утверждая, так сказать, что мысль может только мыслить, представлять, а не видеть и осязать, т. е. что она не имеет доказательной силы, ни права придавать своей мысли, своему представлению действительности, объективности, тем самым требует, чтобы образ мира, человечества, восстановляемый в области мысли, был восстановлен в действительности; иначе это будет только фантазия, которой хотят удовлетворить потребность человека в бессмертии. Подобным образом «Критика практического разума» восстановляет разрушенное критикою разума умозрительного, т. е. только теоретически, только мысленно, мнимо; иначе сказать, человеку, остающемуся в прежней зависимости от слепой силы природы, остающемуся несвободным, предоставляют мыслить себя свободным. Мо-

жет он также и умерших представлять себе живыми, существующими, т. е. верить в их бессмертие, хотя не может ни видеть их, ни находиться с ними даже и в обыкновенных человеческих отношениях. Точно так же человек может мыслить совершенство, Бога существующим, хотя в наличной действительности, насколько нам ее дает опыт, совершенства человек находить не может. Вопреки опыту, показывающему только изменяющееся, исчезающее, человек может, конечно, мыслить в себе и других что-то неизменное, бессмертное, но в этой мысли выражается собственное желание, управляя изменяющимся, исчезающим, восстановить исчезнувшее. Итак, скептицизм и критицизм, уничтожив веру в действительное существование совершенства, бессмертия, свободы, но не имея сил уничтожить в человеке потребность всего этого, тем самым заставляет, так сказать, человека поставить все это своею целью, своим проектом.

Россия, вступая в союз с протестантскою и свободомыслящею Европою, с которою только союз и был для нас возможен, усваивала по преимуществу критицизм; но вера и критика могут найти свое примирение только в проекте, так как для проекта бессмертие хотя и не факт, как для веры, но так же и не мысль, как для критики; в проекте бессмертие является предположением, осуществляемым в воскрешении. Некоторые попытки превращения мыслимого в проект уже появляются, хотя и не у нас, где бы всего, казалось, естественнее им явиться. Так, прежде полагалось, что в основе всех обществ лежат контракты, теперь же принимается это за цель; прежде признавалась за человеком свобода воли, в настоящее же время ставится человеку целью достижение этой свободы. В возможной же полноте содержание этого проекта может быть выражено в учении о Троице, как образце для человечества, и в учении об искуплении, только не отвлеченном, а конкретном, т. е. в учении о всеобщем воскрешении или воссоздании. Уже протестантизм отнесся к учению о Троице с недоверием, не находя в Писании самого слова «Троица»; философия же, даже догматическая, совсем не хотела признавать этого учения, допуская только единство (деизм); но отрицали это учение только как догмат, как теорию, а не как образец. То же самое было и с учением о воскресении: сначала оно заменилось бессмертием души, т. е. признавали кроме мира, доступного чувствам, еще иной мир, чувствам недоступный, трансцендентный; но критицизм признал трансцендентным миром (так сказать, внемирным) только субъективное, мысленное существование. На самом же деле бессмертие не может быть признано *ни субъективным* только, *ни объективным*: оно *проективно*. Мир, каков он в настоящем, каким он дан нам в опыте, но в опыте, так сказать, пассивном, есть только совокупность средств для осуществления того мира, который дан нам в мысли, в представлении, и который мы представляем себе существующим вне чувственного мира; но это осуществление или воссоздание должно быть имманентным; оно не выступает из пределов доступного человеку, из пределов активного опыта, ибо и смерть не выступает из пределов опыта, иначе злу, смерти, разрушению пришлось бы придать значение безусловного.

Проект, имеющий своим содержанием учение о Троице как образце, заключающее в себе и учение о воскрешении, будет состоять из следующих частей: 1) предмет действия, т. е. земной шар в его отношении к солнцу и вообще природа; 2) способ действия, т. е. различные профессии, и особенно земледелие, превращаемые в опыт, в исследующие действия; и 3) согласование этих действий, направленных к общей цели, т. е. центр.

Результатом действия, направленного на один общий предмет, будет умиротворение, подобно тому как всякое общее предприятие примиряет, как способствовали водворению мира в Европе крестовые походы, указывая всем общую цель, а также и удаляя беспокойные элементы; подобно тому как Европа

из феодальной превратилась в монархическую, усобицы или мелкие войны между вассалами — в войны междугосударственные. Когда Западная Европа проходила эллинскую стадию развития, то, находя в себе подобие Эллады, она исполнилась сочувствия к этой стране; это-то сочувствие и было причиною освобождения Греции. Когда европейская мысль в своей языческой стадии развития разрушала византийские учения о Троице как теории и о воскрешении как трансцендентном, то, конечно, сочувствия к Византии не могло быть; но когда та же европейская мысль сознáет недостаток «теоретичности», происшедшей вследствие выделения из массы человечества, из народа особого сословия, узурпировавшего, захватившего в исключительное достояние разум, а все прочее обратившего в «темный люд», когда вместе с тем будет понято, что разум, находясь в руках одного класса, теряет доказательную силу, ибо мысль доказывается только действием, опытом всех (мыслить не значит доказывать, доказывать — значит мысленное сделать видимым), когда почувствуют все зло, которое заключается в розни умственной и практической, и сознáют необходимость центра действия — тогда византийские догматы, разрушенные в теории, восстанут в проекте, тогда Константинополь озарится новым светом, сделается привлекательным, тогда забудется его теологическое высокомерие и совершится освобождение, причем оно может быть даже мирным (Примечание 52-е). Но чем же научное высокомерие отличается от теологической гордости, богословская нетерпимость от нетерпимости ученых? Чтобы избавиться от спеси, нужно и кабинетным опытам не придавать полной доказательности. Век критики и революции (последняя была ведь только приложением к жизни первой, т. е. критика была мысль, а революция — действие), иначе, время теоретического и практического разрушения, придет тогда к концу. Критика привела знание к субъективизму, т. е. к личному мнению, а революция уничтожила общую цель, открыв свободу для личного произвола, для личных целей, ибо идеалом государства стала наибольшая свобода мысли, свобода личного действия.

Из всего изложенного очевидно, что все стремления человеческие сходятся в два центра, из которых один Константинополь, а другой Индия, центр соблазна, искушения, который привел, однако, к Памиру, центру искупления (Примечание 53-е); эти-то стремления и вызвали как улучшение существовавших уже путей сообщения, так и открытие новых. Но улучшенные пути сообщения, хотя и вели людей к сближению, однако же лишь к чисто внешнему, которое было поводом к новым между ними столкновениям.

Итак, бессознательная деятельность, вырабатывая средства к достижению воскрешения, направляет их на разрушение, к которому мир идет и сам по себе; что мир идет к своему концу, это принимается и верующими, к тому же заключению приходит и наука, которая всю классификацию миров, или звезд, основывает на степени их близости к концу, определяя их возраст спектральным анализом. На основании такой классификации наш солнечный мир вышел уже из возраста юности, не принадлежит к звездам первого типа, но не дошел еще и до такой степени охлаждения и угасания, как миры третьего класса.

Если хотя в одном из этих последних и зачалось сознание (что, однако, весьма сомнительно), то оно не сделалось правящим, восстановляющим разумом этого мира, потому, конечно, что сознающие существа ограничились созданием подобий, кабинетными опытами (экспериментальная наука), скоротали свой век в усобицах, в интригах земских, конституционных (политика, общественное дело) и других всякого рода или в праздном созерцании (философия), а между тем силы этого мира рассеивались, угасали. И наше солнце хотя и медленно, но меркнет, и мы вправе сказать не только, что настанет час, когда оно

совсем не даст света, но что это уже настает «и ныне есть». Угасание звезд (внезапное или медленное) представляет для нас поучительный пример, грозное предостережение; истощение же земли, истребление лесов, извращение метеорического процесса, проявляющееся в наводнениях и засухах,— все это свидетельствует, что будут «глади и пагуби», и побуждает нас не оставлять тщетными все эти предостережения. Но кроме своего медленно, постепенно наступающего конца мы не можем быть уверенными, что землю, эту песчинку вселенной, не постигнет какая-либо внезапная катастрофа... (А между тем земля, быть может, единственная носительница спасения мира, а прочие миллионы миров только неудачные попытки природы...) Не слышится ли в этом грозное «не весте ни дня, ни часа» [94] и не должно ли это побуждать нас к еще большему бодрствованию и труду, чтобы выйти из этой мучительной неизвестности? Итак, мир идет к концу, а человек своей деятельностью даже способствует приближению конца, ибо цивилизация, эксплуатирующая, но не восстановляющая, не может иметь иного результата, кроме ускорения конца.

Во главе этой цивилизации стоит Англия, которая силится все народы, и в особенности Россию, обратить в чернорабочих, в орудие для эксплуатации земли, стремится принудить их добывать сырые продукты, которым Англия придает лишь красивую внешность и соблазняет ими ту же деревенщину, глушь, которая сама же и добыла их. (Что такое цивилизация, т. е. Западная Европа, Англия в особенности, как не эксплуатация природы руками чернорабочих народов, как Россия, например, при помощи фальсификаций, т. е. фабрично-мануфактурной обработки, красивой по внешности и гнилой, непрочной по сущности; причем эта эксплуатация поддерживается в случае сопротивления принимать предлагаемую гниль новоусовершенствованными орудиями, Армстронговыми, например, пушками.) Выражением этой цивилизации являются: 1) привязанность к мануфактурным игрушкам, которая и произвела весь современный индустриализм, и 2) личная свобода, или возможно меньшее стеснение в забавах этими игрушками. Естественно вытекающая из этих двух склонностей и стремлений ожесточенная борьба признается законною и даже нравственною, т. е. разрешается вредить друг другу с сохранением лишь юридических приличий. Заповедью цивилизации становится борьба; это уже не «любите друг друга» [95], а нечто другое, противоположное. Цивилизация пришла к тому, что все предсказанное как бедствие при начале конца (Матф. 24, 7 и проч.), под видом революции, конкуренции, оппозиции, полемики и вообще борьбы стало считаться условием прогресса (все это и есть условие, но только не прогресса, а слепого развития). Те, кои стараются убедить, что человечество само собою идет к прогрессу,— истинные губители человека. Если человечество и шло до сих пор ко всеобщему воскрешению бессознательно, то достигнуть его таким путем оно не может. В теории, в мысли цивилизованное общество даже превзошло предсказание, потому что всякое поддержание слабых, больных, всякая помощь угнетенным, хотя бы то были целые народы, должно считаться вредным, как усиление слабости; если основатель трансформизма выражал сочувствие угнетенным турками болгарам, то это свидетельствует лишь, что он несравненно выше и лучше своей теории, по которой болгары, если не могут выдержать борьбы, должны погибнуть, быть замещенными турками, башибузуками, которые сильнее, следовательно, лучше их. Вообще порицание, осуждение, «хула» есть начало премудрости для современной цивилизации. Восстание сынов против отцов делается основою общественного устройства («щенята во чреве щенницы брехаху», по выражению одного апокрифа); и наша молодежь, сама того не сознавая, становится орудием разрушающих общество элементов. (Бессознательность такого действия не уменьшается, несмотря на то что сама

эта молодежь провозглашает, что дело их есть дело разрушения, что они плюют и на небо, и на землю и проч. тому подобное.) Наконец, небытие в учениях пессимистов поставляется как высшая цель человечеству; в этом отношении пессимисты сближаются с учениями Дальнего Востока; буддийское учение из трансцендентного превращается в имманентное: уже написано что-то вроде проекта всеобщего самоуничтожения, т. е. как будто природа чрез человека, в лице его, хочет сама себя уничтожить, лишить бытия. Как иначе назвать этот проект уничтожения, если не покушением на самоубийство, вызванным такою скорбию, для которой Господь обещал «сократить дни».

Итак, Запад приходит к тому, к чему давно уже пришел Дальний Восток. Но, признавая жизнь злом, скорбью, пессимизм осуждает собственно (сам того не сознавая и даже восхваляя бессознательное) слепой прогресс (в смысле развития) природы и истории; он осуждает природу, как поток, уносящую жизнь чувствующих существ; осуждает науку как сословное только знание, как мысленное лишь восстановление, как иллюзию; осуждает искусство как недействительное воспроизведение жизни; пессимизм осуждает и общество как имеющее в основе невежество и слепоту, выражением которых может быть только борьба и угнетение, ибо там только, где нет ни субординации, ни разделения, где нет ни слияния, ни отчуждения, только в таком обществе нет тьмы, невежества, слепоты, там невозможна и скрытность, т. е. в обществе по образу Троицы, Триединого Бога. Пессимизм, понятый так, осуждает, следовательно, антихристианство. Пессимизм и буддизм, как сознание и осуждение зла во всей его полноте, являются не антихристом, а предтечею явления христианства в силе и действии. Родина буддизма — Индия, страна эпидемий, где часто уже одно прикосновение, всякого рода общение между людьми смертоносно; страна зноя и влаги, где жизнь течет с такой быстротою, что непрочность становится очевидною, разрушение делается видимым, ясным, где, говорят, даже благородные металлы, как серебро, ржавеют; где все необычайно быстро покрывается плесенью, которая принимает роскошные формы (растительность); где борьба, взаимное истребление в среде животной жизни, самая ожесточенная, где болезни, эта своего рода флора и фауна, принимают также колоссальные размеры, где юность соприкасается со старостью,— только в такой стране и могла явиться известная легенда о Будде и учение, признающее жизнь злом, а небытие благом, т. е., осуждая жизнь за зло, в ней заключающееся, оно теряет надежду пред силою этого зла, впадает в отчаяние. Христианство, благая весть, тогда только получит там признание, будет принято, когда явится с орудиями блага, с орудиями знания, регулирующими зной, влагу и все, что ими производится.

Итак, в настоящее время мы видим, что человечество деятельностью своею без общего плана приведено в следующее положение: новоязычество (цивилизация, Примечание 54-е) и новоиудейство (исламизм, который осуществил идеал царя-завоевателя, мессию, по понятиям евреев), имея во главе Англию и угнетая Дальний Восток, исповедующий благодаря крайним бедствиям (естественным и общественным), доведенным в последнее время европейскою цивилизациею до высшей степени, крайний пессимизм,— восстали против России, которая только в задатках носит проект воскрешения.

Задатки эти, которые нами считаются условиями дальнейшего движения, другими же могут считаться только низшими формами жизни, суть: 1. Родовой быт, в котором потерявшие отца ставят себе власть в отца-место, а себя называют сиротами, как и называли себя крестьяне в отношении к помещикам и властям. 2. Община, а) при которой не может быть вражды между отцами и детьми; б) в которой лежит зародыш учения о круговой, так сказать, поруке

в общем, а не личном только спасении; в) которая не допускает таких улучшений в земледелии, при коих получается наибольший доход, но способна на улучшения, обеспечивающие наиболее верный урожай, т. е. она стремится к удовлетворению лишь действительных потребностей, к прочному обеспечению существования, а не к роскоши, прочное же обеспечение существования в последнем результате есть бессмертие. 3. Земледельческий быт (земля черного хлеба, грубой поскони и прочного льна), допускающий благодаря климату и обычаю мануфактурную промышленность только как побочный, зимний промысел, при коем утонченность немыслима, пока, конечно, земледельцы не впадут в фабричное искушение (которому, к сожалению, оказывается покровительство) и не изменят земле. (У нас нет привязанности к ремеслу, нет ремесленной или цеховой гордости, и это указывает на возможность полного освобождения от идолопоклонства.) 4. Бессословность, т. е. типом нашего государственного устройства служит, очевидно, не организм, а какой-то иной образец. 5. Государство служилое, в основу которого было положено самоотвержение, имеющее целью не благосостояние сочленов, а службу; ибо ему некогда было заботиться о благосостоянии, ему почти непрерывно приходилось спасать самое существование государства; оно было поставлено в такое положение, что постоянно должно было жертвовать собою за весь мир, и особенно за Западную Европу. Самое крепостное право, распространявшееся на все чины государства (так как все были призваны к обязательной службе), было тою же всемирною жертвою. Самою важною ошибкою нашей новой истории должно быть признано освобождение от службы (или, что то же, от долга) вместо облагорожения ее, вместо возведения ее в служение, в дело священное. Отрекаться от службы, делать ее достоянием только немногих, безнаказанно нельзя. Не обязательная служба, а вольности дворянства действовали разрушительно и привели к самодурству, создали лишних людей, разочарованных и т. д. 6. Государство *не* признающих за собою прав, а сознающих себя виноватыми; отсюда вытекает необходимость повиновения, повинности; при более же глубоком сознании чувство виновности отожествляется с первородною виною, с первородным грехом. 7. Способ распространения государства при помощи сторожевых линий, как это было объяснено выше. 8. Географическое положение России: а) по широте Россия соответствует таким высотам (представляя земной шар как два полушария, как две горы, соединенные подошвами, причем линия соединения подошв соответствует экватору, а вершины — полюсам), как, напр., С. Бернардский монастырь на Альпах, куда могло влечь только самоотвержение, а не искание наслаждения; б) гладь, равнина, не приковывающая взора своею красотою к земле (природа для нас не картина, и из серого неба мы не могли сделать себе идола); в) простор, который не мог развить упорства во внутренней борьбе, но развивал удаль, могущую иметь и иное приложение, а не одну борьбу с кочевниками; г) континентальное положение, т. е. глушь, окаймленная полуостровами и островами, бойкими местами, из которых бойчее всех Англия, так что, если бы нужно было одним словом определить наши границы, можно было бы сказать, что мы окружены Англиею, которой все наши соседи служат как бы орудиями; д) ближайшая сухопутная дорога в Индию (путь из варяг в индусы), к богатствам которой наш первый путешественник, Афанасий Никитин, выказал такое равнодушие и даже не нашел в среде этих богатств товаров, годных для нас; и в противоположность этому — пятисотлетняя принадлежность к Константинопольскому приходу, прекратившаяся лишь с падением Константинополя, связь незримая, чисто духовная, налагающая на Россию обязанность восстановить свой приходский центр, свою, если можно так выразиться, приходскую церковь; е) климат, которым природа

как бы закаляет человека, подвергая его то тропическому жару, то полярному холоду; и этим она приготовляет его к выполнению какой-то цели. Тот же климат и простор сделали эту патриархальную страну, лежащую под полюсом, по суждению Наполеона, доступною только три или четыре месяца в году и не доступною ни с тыла, ни с флангов. La cause du siècle était gagnée, la révolution accomplie[96], если бы последний поход Наполеона (1812 г.) был удачен, т. е. дело отеческое погибло бы, и сама земная планета, создавшая в русской котловине для своего самосохранения крепость против промышленной эксплуатации, утратила бы надежду на восстановление. 9. Собирание земель, в котором прошла вся жизнь России, и стало ее функциею, таким отправлением, без которого она перестала бы существовать. Это собирание хотя и было выниманием душ из уделов, но сами уделы ознаменовали себя усобицами и гибелью отеческого дела, а потому и души их не были чистыми; самое сознание первого собирания, как обездушения, указывает на другое собирание, хотя и не сознанное. 10. Наконец, отсутствие всяких сделок, конкордатов между духовным и светским. Духовное, подавленное, как сословное, должно проявиться во всем и во всех, сделаться всеобщим.

Все вышеисчисленные задатки указывают, что в нашей жизни не может быть противоположения человеческого божественному, что в ней есть возможность и способность сделаться орудием божественного *плана*; и при этом мы должны сказать, что все эти задатки не составляют наших каких-либо преимуществ; пост наш занят не по свободному выбору, и потому мы не можем гордиться ни нашим великодушием, ни уступчивостью, ни нашим самоотвержением; мы заняли этот аскетический пост, эту уединенную глушь, не разделяемую никакими горами, ни интересами, свойственными бойким местам, этот необозримый простор, исключавший вражду за обладание землями, эту беззащитную котловину, или крепость, со всех сторон замкнутую, как с суши, так и с моря, и ворота которой не в наших руках, что делало необходимым внутреннее сплочение, объединение против внешних опасностей, этот пост мы заняли, потому что были сюда вытеснены враждебными между собою и согласными только во вражде к нам островитянами и полуостровитянами. Таким образом, благодаря только насилию и нашему вследствие того уединенному положению мы сохранили и общину, и отчасти родовой быт; благодаря лишь тысячелетнему застою, в котором мы принуждены были оставаться, свойства первобытных диких обществ, чрез которые проходили все народы, сделались нашим характером; благодаря этому же застою для нас стали чужды и свойства высоко (?) развитых юридико-экономических порядков, которые всю природу, эту отчину человечества, обратили в доходную статью (утилитаризм), а братство заменили юридическою сделкою, за которой и сами не могут признать правды. Так создался наш характер, отличающий нас от других народов, дающий нам как свою физиономию, так и тяжелую миссию в общем деле, отличную от задач других народов.

Особенности нашего характера доказывают лишь то, что и славянское племя не составляет исключения в среде народов, что и оно так же не похоже на другие народы, как евреи не были похожи на греков, а греки на римлян. Как романское племя резко отличается от немецкого, так и славянское племя решительно не имеет права претендовать на исключительное положение — оставаться всегда бесцветным, ничего не внести во всемирную историю, хотя такое положение было бы гораздо легче, несравненно покойнее. И в самом деле, чего бы легче, чего бы покойнее принять уже существующее, уже выработанное: немецкий ли то характер или французский, романское воззрение или германское? Допуская различия между народностями, мы вовсе не хотим сказать, что между

нами существуют такие различия, как между «видами животных», как это думают те, которые, подобно Дарвину, берут образцы для человека в животном царстве, хотя и считают себя противниками Дарвина[97]. Для таких учений дороги лишь различия, лишь свойства, ведущие ко вражде; им чужды и даже противны чаяния народов такого состояния, когда волк будет пастись с ягненком, когда славянин станет немцу братом.

Различие французов, как представителей романского племени, от немцев, как представителей германского, можно видеть из их воззрений на капитальнейшие вопросы о происхождении языка, общества, религии и проч. Так, по понятиям французов, условились называть вещи теми или другими именами и язык был создан; религию выдумали жрецы; государство было основано на договоре. Немцы отнеслись критически к французским объяснениям: что по французским воззрениям делалось, то по немецким теориям рождалось. У кабинетных ученых Германии даже все деятели обратились в мифы; Ликурги, Нумы, Гомеры, законодатели, поэты, проповедники религий исчезли, дав место классам, сословиям, поколениям, народам; деятельность, приписывавшаяся одному лицу, возложена на целый народ, который, однако, также состоит из лиц. Идеал рационального объяснения заключался в устранении разума; объяснение состояло в том, чтобы представить явление само собою рождающимся, а не создаваемым разумною волею. Для касты, занятой исключительно мышлением, создание, участие в действии разума не могло быть понятно, оно и было изгнано отовсюду, начиная с природы и кончая человеческою деятельностью. Ясно, что вопрос остается открытым: ни французское fiunt, ни немецкое nascuntur[98] ничего не объяснили; не будет объяснения и в том случае, если французский договор будет перенесен в будущее (станет идеалом), как это делают новейшие французы, сбитые с позиции немецкою критикою. Так как договор со всеми его исправлениями ("Justice reparative" — Revue des deux mondes, 1880, 2-me livraison)[99] по отношению к прошедшим поколениям не будет выражением даже полной правды, то и осуществление общества по такому контракту не будет объяснением прошедшего, не будет полным его знанием. Justice reparative, очевидно, силится достигнуть христианского искупления, но сама себя ограничивает пределами произвольно на себя наложенной возможности (в объяснение которой даже и не входит, считая ее доказанною), а в конце концов устраивает последний суд, хотя и не страшный; это будет суд взаимный, потому что каждый, как потерпел от несправедливости других и может потребовать с них за это вознаграждение, так и причинил несправедливость другим, которых должен вознаградить. Нельзя не заметить, что правда, ограничиваемая возможностью, есть отрицание всякой правды, всякой нравственности.

Итак, если верно, что и славянское племя не составляет исключения в среде народов, то и оно не может быть изъято от обязанности потрудиться для решения вековечного вопроса; вкладом в разрешение его со стороны славянского племени будет, впрочем, лишь отрицание как своего права, так и права какого бы то ни было народа или даже целого поколения, хотя бы и всех народов вместе, останавливаться на одном только мысленном разрешении этого вопроса. Одно мышление может произвести только мысль, догадку, предположение; искусственный же кабинетный опыт может показать происхождение лишь того, что он производит; происхождение же всего может быть доказано лишь полным воспроизведением, восстановлением всего исчезнувшего, погибшего, т. е. когда fiunt расширится до nascuntur, и это восстановление, будучи доказательством долга, вместе с тем будет полным выражением его без всяких сделок с возможностью.

Выражение надежд на собственное наше оживление и на соединение в общем

деле, т. е. в общем тягле, с романским и германским племенем, как начало объединения всего мира. Область естествознания, понимаемого не в смысле случайных приложений к мануфактурной промышленности, но прилагаемого во всей совокупности к разрешению вопроса о хлебе и вине, есть область, в которой должно произойти соединение всех народов в общем деле.

Если подумаем о всех этих задатках, которые таятся в русском народе, задатках, еще несознанных, спящих, так сказать, а с другой стороны, если представим себе размножение повсюду ученых обществ, библиотек, музеев, школ, учебных заведений — словом, органов сознания, то нельзя не признать, что все это не дает никакого результата благодаря лишь полному разъединению, полнейшему отсутствию цели. Вопрос «к чему?» ослабляет, парализует всякое действие. Хотелось бы верить, что немногое нужно для того, чтобы эти спящие задатки были сознаны, пробудились, чтобы проснулся народ русский и двинулся к великой цели. Самый Запад, отрекшийся от веры, от воскрешения (впрочем, лишь трансцендентного, как об этом и было сказано), по самой крайности, односторонности своего развития чувствует потребность обновления. Крайнее развитие личности, разделение занятий, приведшее людей к совершенной внутренней разобщенности, заставляет и Запад обращаться с надеждою к тем странам, где сохранилась еще община, общинный быт. Нечто подобное замечается и в религиозной жизни; католицизм и протестантизм одинаково чувствуют свои недостатки, и некоторые из католиков и протестантов с надеждою обращаются к Востоку, ожидая света оттуда. (По мнению Запада, христианство возвысило только личность; очевидно, в этом случае Запад смотрел односторонне, потому что в самом главном догмате христианства, в догмате о Триедином Боге, не только придается высокое значение личности, но вместе с тем установляется и глубочайшее единство между личностями.) Кризисы всякого рода, философский, религиозный, социальный, приводят Запад к предчувствию, если не к сознанию, что выработанная им цивилизация не заключает в себе спасения. Итак, даже здесь, по-видимому, вопрос о восстановлении после революционно-критических разрушений становится на очередь. Крайности, к которым пришел Запад вследствие односторонности своего развития, могут вызвать этот вопрос как реакцию и могут произвести соединение Запада с нами. Оно может произойти в той области знания, в которой нельзя не видеть перехода к воскресению как действию (как знание оно было недалеко от мысли о воскресении). Вопрос о положении земли в небесном пространстве, о незначительности величины ее, о звездах (планетах), как о подобных земле телах, исследование междупланетных и междузвездных пространств и т. п., если все это и не привело человека к сознанию его истинной цели, к сознанию, что не земля только, но и весь мир требует внесения в него целесообразности, что весь он должен стать поприщем деятельности человека — если все это еще не сознано и не совершилось, то благодаря лишь тому, что и мысль, и деятельность отделились одна от другой и воплотились, так сказать, в особые сословия. Вследствие этого даже та система, которая отвергла центральное положение земли и вместе с тем признала в земле такое же небесное тело, как и другие, могла быть идеализирована и превращена в целесообразное здание, мистическою силою тяготения управляемое, т. е. в храм; человеку же остается только удивляться, поклоняться и воспевать оды этому космосу. Бэкон идеализировал даже само это отделение мысли от деятельности; в его «Атлантиде»[100] наука есть достояние только общества мудрых, т. е. экспериментаторов, наблюдателей, производящих свои опыты в подземельях, в воздушных пространствах и проч., делающих разные открытия, но не в видах обеспечения бытия сосущественно, консубстанциально природе, а в видах избавления лишь от страданий и увели-

чения наслаждений. Поставив такие цели науке, Бэкон первый положил начало порабощению ее торгово-промышленному классу. Вследствие этого и химия, стремясь к открытию превращения (т. е. пресуществления) неорганического в органическое, растительного в животные вещества, ограничивала свои изыскания, исследования, открытия тем, что возможно было достигнуть путем лабораторным; даже такие важные исследования, как исследования над действием органической пыли, зародышей, процессов окисления, брожения, гниения, не могли поднять человека до мысли о консубстанциальном природе обеспечении бытия всем. Хотя физиологические и всякого рода исследования и ставили вопросы о жизни и смерти, и Западу иногда даже казалось, что ключ от жизни уже в его руках (как это было, например, при открытии гальванизма), тем не менее даже сама мысль о таком обладании не производила в людях стремления к тому, чтобы знание было приложено к обеспечению бытия всем. Не свидетельствует ли это о том, что поставившие на своем знамени «братство» утратили в действительности братские чувства и оказались в необходимости во всем вращаться в удивительных противоречиях.

Ни одно, быть может, открытие не вызвало таких надежд, как франклиново, и вместе с тем никогда не наносилось такого удара язычеству, как в то время, когда Запад сам начал поклоняться языческим богам, т. е. силам природы, в которых стали видеть все. Франклин если и не занял Зевсов трон, то указал к нему путь [101]. Если желают доказать отсутствие разумных сил природы, то могут достигнуть этого одним путем — поставив собственный разум, разумную волю на место слепой силы. Если бы Франклин хотел доказать, что нет громовержца, распоряжающегося громами, то должен был бы найти способ самому управлять ими; что он и сделал отчасти, но только отчасти, и не нашел подражателей, разве только в проектах, о которых и будет сказано. Пока этого не сделано вполне, нет доказательств, что природа — слепая сила, а не разумная; когда же это будет сделано, то уже не будет слепой силы. Шарль [102] открыл дорогу в надальпийские пространства (Примечание 55-е), но Гермес, покровитель торговли и промышленности, Афродита, покровительница мод, успели спасти Зевса, указав западному человеку иное назначение. Впрочем, занятие такими предметами, как, напр., регулирование метеорическими явлениями, а не предсказание лишь их, как это делается в настоящее время, могло бы быть полезно только мужикам-пахарям, а не мастеровому Западу.

Дальний Запад — Америка, в которой недостатки ближнего Запада, Европы (каковы, напр., отрицание пятой заповеди, конкуренция, спекуляция), доведены до высшей степени, уже по этому самому может предупредить соединение наших соседей с теми, кои сохранили еще традиции христианства и завет отцов в своем родовом и общинном быту. Дальний Восток (Китай, у коего пятая заповедь лежит в основе всего строя жизни, где важные заслуги кого-либо вознаграждаются возведением в его достоинство не потомков, а предков, и Индия, страждущая от голода вследствие разрушения у нее общины) не составляет что-либо чуждое нам; ибо для тех, кои не до конца еще развращены юридико-экономическими началами, по коим все люди друг другу чужие и братства нет, для тех, напротив, все родные и нет между племенами чуждых, а потому и нет нужды в каких-либо контрактах, так как братство, вооруженное знанием, исключает необходимость в сделках, которые могут быть сильны лишь под угрозою внешнего принуждения. Многострадальный край, эксплуатируемый Западом, когда почувствует облегчение, не будет считать уничтожение, небытие благом и изменит нирвану на воскрешение.

1. Памир — могила праотца, по народным преданиям, более стойким, чем выводы ученых, постоянно меняющиеся.

2. Это совершенствование (прогресс), вопреки воле и намерению человеческому совершающееся, не показывает ли, что за слепою силою стоит разумная воля, а человек действует слепо, вопреки своей разумной природе, не противясь слепому влечению, слепой силе природы, и несогласно с внемирным Разумом.

3. В оракуле Дельфийском, произнесшем бесчеловечное «познай самого себя» (т. е. знай только себя), христиане справедливо видели голос, действие, дьявола, а в демоне Сократа — черта. Такова же и жалкая эгоистическая августино-декартовская переделка — «сознаю, ergo существую» (существую только, а не живу еще). В действительности сознание не может быть чистым, отвлеченным, а соединено с признанием недовольства или довольства, причем первое является результатом утраты. *Сознание себя* не может быть отделено от *признания других*: в сознании рожденных (сынов) заключается признание родителей; в признании этой первой причины заключается признание и последней — *Бога Отца.*

4. Воскресшу Тебе, Господи, можно сказать, началось служение (а не поклонение или почитание) Триединому Богу, началось собирание, братотворение чрез усыновление для воскрешения. Усыновление и есть нисхождение души в могилу предков, спогребение.

5. Относительно неверующих желательно, чтобы они имели наибольшее сомнение, т. е. такое, которое могло бы удовлетвориться только полным, действительным восстановлением и было бы побуждением к труду доказательства.

6. Только иконопись и обряд могут служить грамотою для неграмотных, а потому в истории для неученых иконопись и обряд имеют такое же преимущественное значение, как и в православии, которое есть истинно-народная религия, почему оно и не отделяет догмата от обряда, как не отделяет слова от дела.

7. Нужно думать, что первоначально у умерших руки складывались крестообразно. Череп (голова) и руки, т. е. мысль и дело, или орган мысли, знания, и орудия дела.

8. Но от страшного до смешного один шаг! Очень может быть, что одна из армий, заслышав лишь издали выстрелы, под влиянием страха истребительности нового оружия (а мнение, слава истребительности далеко превосходит действительный вред, приносимый этим оружием) обратится в бегство, а другая, у которой хватит мужества не бежать от первого залпа, и останется победителем. Мужество же у нынешнего женоподобного, женопоклонного общества умаляется, исчезает с каждым днем. Не нужно забывать, что война франко-прусская, война с усовершенствованным оружием, благодаря упадку мужества, далеко не была так кровопролитна, как войны Наполеона I.

9. История — синодик, не только оплакивающий умерших, но и сознающий самих себя виновниками смерти. История есть Великий Канон — раскаяние во грехе, но не личном, а общем. На вопрос: «Откуда начну плакати окаянного жития нашего» [103] — нужно ответить: от самого рождения, которое было началом смерти родителей.

10. Не отказываясь ни от одного из благ настоящей жизни, ученое сословие представляет себя самоотверженно отрекающимся от будущей жизни, при-

знавая, что тогда не будет пользования материальными благами в ущерб другим. Ученое сословие, придумавшее альтруизм, конечно, не для себя, а для других, тем легче может надеяться на осуществление альтруизма для большинства (альтруизм для всех — логическая нелепость), ибо стоит только нынешнему большинству принять добровольно то, что оно принимает в настоящее время вынужденно, и наступит это вожделенное состояние, когда большинство из страсти к альтруизму будет просить ученое меньшинство оставаться эгоистами, чтобы неученые могли быть альтруистами; и ученое сословие, конечно, низойдет до их просьбы и благородно откажется от альтруизма, ради большинства пожертвует им.

11. И не политическая лишь экономия, но и вся наука вообще есть наука о войне, ибо для Дарвина и его последователей что́ такое наука, как не знание о борьбе, а для Гегеля и его последователей сама логика, по коей мир творится и движется история, есть изображение войн между отвлеченными понятиями, ибо всякое понятие, всякий тезис имеет своего врага в антитезисе, и хотя после долгой борьбы они мирятся в синтезе, но лишь для того, чтобы начать новую борьбу с новым антитезисом, от него родившимся. Хотя ученое сословие изъято из воинской повинности, а между тем вся наука есть военная по предмету (борьба) и по способу развития; только наука о воскрешении, или о восстановлении родителей, есть не военная наука.

12. Однажды Будда встретил семью, из мужа, жены и ребенка, довольствовавшуюся самою простою жизнью, полагавшую все свое счастье в возможности, хотя и тяжким трудом, удовлетворять лишь самые первые, самые необходимые свои потребности; все они были сыты, одеты, имели свой угол, были живы и здоровы, и это было все, что нужно было для их счастья; и Будда преклонился пред такою умеренностью. Но через некоторое время является к Будде женщина; вся в слезах, в полном отчаянии она объявляет Будде, что ребенок ее умер, и просит помощи в ее горе. Тогда Будда посылает эту женщину разыскать двенадцать домов, в которых никто никогда не умирал, и принести из каждого такого дома по кусочку хлеба. Обнадеженная было женщина пошла разыскивать такие дома, но затем возвратилась к Будде еще в большем отчаянии; она не нашла домов, которых никто и никогда не умирал бы. Тогда Будда сказал женщине, что она требует невозможного, что все умирают, следовательно, и ребенка ее постигло лишь то, что составляет удел всех и каждого. И осудил Будда эту женщину за неумеренность ее требования, не заметив, что это была та же самая женщина, пред умеренностью которой сам же он преклонился. Будда не понял, что требования этой женщины нисколько не изменились, и как в то время, когда он преклонился пред ней, так и в то время, когда он осудил ее, женщина эта желала одного, чтобы близкие ей были живы и здоровы. Будда не заметил и не понял, что женщина осталась при прежнем своем требовании, а он сам был не последователен. Не заметили этого и все жизнеописатели Будды, рассказывая эти два случая из его жизни в отдельности один от другого, не сопоставляя их, а между тем при сопоставлении этих случаев открывается вся несостоятельность буддизма.

13. Для праотца истории, т. е. для народа, культ отцов и есть история. По библейскому сказанию, «Ной собирает в ковчег от всего живущего»; по народному же сказанию (книга Адама) [104], Ной, по повелению Бога, взял с собою тело Адама, подобно тому как евреи по выходе из Египта взяли останки Иосифа, подобно тому как вообще переселенцы берут с собою горсть земли с могил. Культ мертвых состоит в представлении их живыми или, вернее, в оживлении их чрез сынов никогда не умирающим Отцом всех; оживление это, конечно, не действительное, пока царствует рознь и знание отделено от дела. Истинная ре-

лигия есть одна — культ предков, притом всемирный, культ всех отцов, как одного отца, неотделимых от неумирающего (Святого, Крепкого, Бессмертного) Бога Триединого, Отца, Сына и Св. Духа, в Коем обожествлена неотделимость сынов и дочерей.

Ограничение всемирности есть уже искажение религии, свойственное не языческим только религиям, чтущим отцов или богов своего народа (языка), которые при соединении легко, впрочем, усваивают богов чуждых, но и тем христианским религиям, кои ограничивают спасение только крещеными предками. Отделение наших праотцев от Бога Триединого (в коем именно обожествлена неотделимость сынов и дочерей от отцов) есть так же искажение, как и ограничение всемирности, как и поклонение слепым силам. Такое отделение свойственно протестантам, деистам и вообще тем, Бог коих не принимает молитв сынов за отцов.

Нет других религий кроме культа предков, все же другие культы суть только искажение (идололятрия) или отрицание (идеолятрия) истинной религии; искажением религии должно признать и ограничение всемирности культа предков (еврейство). Обращать эти искажения в особые религии — это значит допускать существование более чем одной религии, т. е. это будет полным отрицанием религии. Терпимость, говорящая, что все религии истинны, показывает полнейшее равнодушие, т. е. признает ненужность религии. Возможно ли допустить культ вещей, природы, которые должны быть лишь средствами воскрешения предков?..

Философия есть наибольшее искажение религии, она произведение сословия, отделившегося от народа, не желающего знать нужд его, хотя и живущего на счет народа, живущего трудами рук тех, которых сословие это презирает.

14. Очень многие знают имена Ахилла, Одиссея... но не многим известен Протезилай[105]. Если же смотреть на историю с точки зрения борьбы Востока с Западом, то имя Протезилая не может быть обойдено молчанием: это первая жертва войны Европы с Азией, он же первый ступил на азиатский берег, хотя и знал свою судьбу, ибо оракул предсказал ему смерть в этом походе, и он, только что вступивший в брак (с Лаодамиею), тем не менее оставляет свою жену и идет исполнить свой долг. Сказание представляет его образцом общественных и семейных добродетелей (и особенно семейных или даже брачных; боги по просьбе Лаодамии возвращают из Аида Протезилая на три часа, но Лаодамия уже не расстается с ним, т.е. умирает) в войне, начавшейся за похищение женщин. Над телом его, перевезенным на европейский берег, у мыса Сикея, лежащего против азиатского (троянского), воздвигли погребальный холм. Город, построенный у этого погребального холма, избрал Протезилая своим богом-покровителем. Христианство не требует от нового мира отречения от древнего, оно не отвергает, а искупляет древнее: Протезилай и для новой Европы есть первая жертва борьбы в истории, как синодике.

15. Основание Халкидона и есть основание Константинополя; что теперь предместие, то было главным городом. Халкидон был основан в эпоху бронзового века; самое название Халкидона, как и острова Халки, а также множество старинных рудокопен доказывают, что основатели его не были слепы, выбрав богатое медью место для поселения научившихся от финикиян и кораблестроению, и вооружению. По древним преданиям, Византия и Халкидон представляются союзниками: Халкидон помогает Византии в борьбе с фракийцами. По смерти своего мифического основателя[106] Византия избирает халкидонского вождя (Диниаса) своим правителем. Таким образом, Византия и Халкидон в первоначальном предании являются одним городом и вместе основывают колонии.

16. Евреи при нападении на Ханаан (при Иисусе Навине) дали толчок ханаанскому (финикийскому) движению; греки же, отбросив финикиян от проливов, дали этому движению направление обходное. Потеряв же самостоятельность, евреи, при своем рассеянии, подготовили превращение ханаанского и всего семитического в магометанское объединение, заменившее персидское (прямое движение), и в союзе с туранским, превзойдя в объеме и самое персидское, оно стало беспощадным врагом хранителей памятников[107]. Финикияне, столь прославленные светскою историею за распространение цивилизации (т. е. за «научите») и осужденные священною историею за развращение, весьма мало отличались по образу жизни от евреев после вавилонского плена и особенно после взятия Иерусалима римлянами[108]. Евреи были таким же странствующим народом в древнем, как и в христианском мире: легенда Вечного Жида есть действительная история этого народа; земледелием, т. е. на счет природы, он жить уже не мог, да и не хотел, а полюбил жить на счет других, т. е. торговлею. Христианство по заповеди «шедше» подвигалось по следам евреев, останавливалось в их колониях, имея в виду примирить язычество и иудейство, но примирить их оно хотело только в мысли, в духе, а потому и примирение вышло мнимое. Христианство не предупредило борьбы между евреями и римлянами, как впоследствии не предупредило образования нового вооруженного иудейства — ислама, и не предупредило потому, что не вошло в жизнь, т. е. не признало тесной связи между коренным догматом Троице-Воскресением и жизнью земледельческою. Жить земледелием — значит жить на счет природы, а не на счет других, т. е. в земледельческом быту менее поводов к вражде и более поводов к соединению сил для одного действия, чем в жизни городской, если, конечно, земледелие не приняло еще промышленного характера и не сделалось доходной статьей. Жить земледелием — значит жить не только не на счет других, а на счет природы, но и жить, обращая мертвое (прах) в живое, как это делает земледелие, а не обращая живое (растения и животных) в мертвый фабрикат... Впрочем, пока ум человеческий работает преимущественно над обращением живого в мертвое, придавая ему только вид жизни, как это делается в мануфактурной промышленности и в искусстве, до тех пор и земледелие, покорное слепой силе природы, будет обращать прах предков не в то, чем он был и чем должен быть, по требованию нравственного закона и знания, а в продукты питания, одежды и т. п., т. е. хотя и на утонченную, но все же антропофагию. Христианство превращает естественное — от прироста населения и уменьшения средств жизни зависящее — движение в образовательное (т. е. в «научите»); но оно, конечно, не ограничивается педагогическим действием, а имеет главною целью обратить этот избыток сил вместо рождения на Воскрешение, это-то действие и совершается «во имя Отца, и Сына, и Святаго Духа».

17. Из знающих Восток одни думают, что монголы не опасны, пока Россия и Китай будут в силе, другие же уверяют, что «воинственная Монголия не воскреснет и нашествие орд не угрожает уже Европе». Но когда эти знатоки вместе с тем описывают монголов как искусных, неутомимых всадников, и не только мужчин, но и женщин способными к перенесению всяких нужд и лишений, когда, описывая их мужественные игры, борьбу, любуются их стальною мускулатурою, то невольно приходишь к другому заключению. Буддизм отучил будто бы монголов от охоты; но гораздо легче отучить людей от убийства животных, чем от войны.

18. Когда Византия стала Царьградом, то и этот царь городов был вечным мучеником и благодетелем, вознаграждавшимся за это равнодушием или завоеванием, под видом пособия, как во время 4-го крестового похода, когда франки, разграбив Константинополь, назвали себя самым великодушным на-

родом, а греков самым коварным. Эти подвиги назывались Gesta Dei per Francos; в настоящее же время подобные подвиги называются Gesta ideae [109].

19. Подобно тому, как и в наше время, та же Азия (турки) нашла себе союзников в Европе, прежде всего в лице французов, а потом англичан и других европейских народов, ибо измена, разъединение, иначе независимость личности, космополитизм, есть коренная черта Европы.

20. С греческими походами также связана заповедь «научите», и это есть то учение, которое позднее христиане называли эллинскою прелестью, афинейскими плетениями, а европейцы называют светлыми, гуманными и проч. воззрениями (это учение было наукою разъединения, спора, диалектикою)... Что для нас поэзия (поэмы Гомера), то для греков была религия, и потому назвать Илиаду библиею греков может казаться только остроумною мыслью, а между тем это — верная мысль. Гораздо ближе к истине считать язычниками европейцев, восхищающихся поэзиею греков, чем Гомера признавать поэтом в нашем смысле, думать, что и для древних греков он был только светским поэтом. По вере греков следует назвать гомерианцами. Религия Гомера — это религия общего предприятия, так же как и христианство может быть названо *Религиею Всеобщего Предприятия*. (Религия Гомера — религия *общего предприятия*, а религия Христа — *религия Всеобщего предприятия*, и если Фемистокл позволил себя бить, чтобы не рассорился союз спасения от общего врага, то Христос дозволил себя убить, лишить жизни, распять, чтобы состоялось соединение для возвращения жизни всем ее лишившимся. Греческая религия была *языческая*, т. е. *народная*, а христианская *всеязыческая, всенародная*). Греки позднейших времен, эпохи раздоров, не могли не обращаться с любовью к тому времени, когда и для них было возможно еще общее предприятие. Религия Гомера нашла своего исполнителя, мессию не в Греции, а в Македонии [110]. Римляне были продолжателями македонского героя. Если и римляне, считавшие себя потомками троянцев, чтили Гомера, то тут нет противоречия, ибо Гомер не был врагом троянцев. Гомер рад бы был, если бы видел «день Константина», когда азиатский, т. е. троянский, берег, Илион, в лице Халкидона сблизился с европейским берегом, с греческим станом в лице Византии. Правда, тут не было еще действительного мира, а только превращение войны оружием в войну словесную; Троянский поход был только важнейшим актом в общем, колонизационном движении греков, происходившем под руководством оракулов пифий и сивилл. Подобное же отношение представляет и гомерическая поэзия к религиозной поэзии пифий или сивилл, а взятие Трои было священным событием; не поэма Гомера прославила, сделала известным место, напротив, важность события создала поэму, вызвала песнь. Взятие Трои было так же важно для древнего мира, как взятие Констинтинополя для нового; взятием Трои греки закрыли проливы для финикиян, заставили их обратиться на Запад и Юг, и этим определили все дальнейшие открытия, пред собою же они открыли этим весь Восток; этим событием начинается борьба греков (т. е. Запада) с Востоком. Но торжество греков было далеко не полное; часть троянцев удалилась на Запад, откуда греки и должны были ожидать мщения. Конечно, сказание об Энее есть легенда, но не все в ней легенда [111]. Распространяясь на Запад, греки должны были встретить народ, который, сопротивляясь им, признает в себе назначение бороться с ними, т. е. с гомерианцами, разорителями Трои, народ, который из борьбы с греками сделает себе миссию, а в троянцах, изгнанных греками, признает своих предков. С своей стороны и греки признали в римлянах троянцев в самое первое столкновение с ними. Пирр, потомок Эака, придавал своим походам, по Павзанию, именно такое значение, а Римский Сенат впоследствии принял под свою защиту акарнанцев на том основании, что они единственные из греков,

не принимавшие участия в троянском разорении [112]. Даже в позднейшее время Магомет II [113] говорил: «Мы не можем не удивляться и не скорбеть о том, что против нас ополчаются итальянцы, тогда как затаенная любовь побуждает нас любить их на том основании, что они и их старшие, и предки, произошли от крови троянцев, так как знаем, что прародители их (итальянцев) были действительно Антенор и Эней из крови Приама, вместо которого, согласно обетованиям Бога нашего, досталось нам владычество в частях Европы, которыми, как нам известно, владели отцы наши. И мы намерены даже восстановить великую Трою и отмстить за кровь Гектора и за разрушение Илиона подчинением греков своей власти...» Была и другая теория для объяснения происхождения Римского государства, теория греческая, как у нас норманская; у Гезиода Латин и Агрей сыновья Одиссея и Киркеи (Изиод, Феогония 1011—1015). Для нынешнего времени христианство стало поэзиею, т. е. прекрасным, но не истинным. Такое отношение к религии лишает наше время возможности понимать прошлое. Для нашего времени Гомер — поэт, тогда как для древних Гомер был не поэтом, а пророком, поэмы его были не прекрасны только, они были истиною для своего времени; и служба страстных дней для нашего времени (т. е. для тех, в коих есть еще вера) то же самое, что для древних были, например, панафинеи, на которых читались поэмы (т. е. деяния предков) Гомера [114]; песни Гомера пробуждали любовь к эллинизму и вражду к Востоку (находившемуся, в глазах греков, под покровительством Афродиты и отчасти Зевса, не всегда верного своей супруге), хотя в самом Гомере этой вражды и нет.

21. Гегемония есть вопрос о том, кому вести греков против персов, кому быть главнокомандующим. Названия «Пелопоннесской» войны, так же как «Семилетней», не выражают исторического значения их. В спорах Фемистокла с Эврибиадом начинается эта война. Благодаря близости врага, этот спор имел благополучный исход [115]. По удалении же врага, в увлечении спора греки забыли о цели его и персы могли спокойно смотреть на безумную войну своих противников. Персы могли торжествовать, когда скульптор Сократ, бросив свое ремесло, стал философом, т. е. от обожания идолов перешел к обожанию идей, и это обожание в его ученике, Платоне, перешло в идеолатрию, в безумное отделение мысли от дела. Это любители мнимого мира, внутреннего, без устранения причин вражды во внешнем мире. Идеолатрия — это особый вид опьянения. Против этих восточников и отчасти персофилов выступил наставник Александра Аристотель из македонского захолустья Стагиры. Спор о командовании кончился тем, что оно досталось не грекам, а людям более их достойным, или более сильным; точно так же наследство Александра досталось не диадохам, не эпигонам, а тем, которые исполнили план Александра на Западе. Дело Александра Македонского не было окончено; и хотя планы его на завоевание Запада также апокрифичны, как и завещание Петра Великого, тем не менее эти планы верно выражают исторический ход. Римляне закончили дело Александра на Западе и перенесли столицу в Византию, родственником основателя которой, Визаса, легенда и делает Александра [116].

Александрийские сивиллы и палестинские апокалипсисы [117]

Разрушив Тир, жители которого оставались верны персам, овладев Палестиною, обитатели коей верности персам не сохранили, Александр основал новый торговый центр [118], куда переселились в значительном числе и евреи, как

переселялись они и в Антиохию, позднее основанную и также имевшую торговое значение, и в другие города. Александрия заменила Тир, а евреи заменили финикиян во Всемирном Индийском торге. Завладев языческим миром экономически, евреи пожелали завладеть им и умственно, что для евреев составляло существенную необходимость, ибо экономическое преобладание не могло не превратить религиозных различий в непримиримую вражду, как это и случилось. Но попытка овладеть сердцем и умом язычников, не отказываясь от торговых притеснений, не могла, конечно, иметь большого успеха, несмотря на всю изворотливость семитического ума, приобретенную вековой торговой практикой, несмотря на то, что евреи не стеснялись в этом деле никакими нравственными сдержками. Эта попытка вызвала борьбу, и на борьбу, открывшуюся между евреями и язычниками, должно смотреть как на новую фазу восточного вопроса, как всемирного [119]; то была борьба востока с западом, в которой евреи были представителями первого, или семитических преданий, измененных под персидским влиянием (а семиты и персы составляли всю тогдашнюю Азию), греки же и затем римляне были представителями Запада. Евреи, не страшась никаких подделок, сделали орудием, посредством коего надеялись подчинить своему религиозному влиянию Запад, всю древнюю греческую литературу, начиная от мифических Лина и Орфея, которых они заставили проповедывать монотеизм, делая их миссионерами иудейских верований, до лже-Пифагора, лже-Гераклита. Короче сказать, явилась целая псевдо-эллинская литература; но в особенности они воспользовались оракулами сивилл, влагая в их уста угрозы языческому миру. Мы не знаем, заставляли ли евреи своим экономическим влиянием говорить также в их видах и существовавшие в то время оракулы, вроде Аммона Ливийского, но в пророчества старых сивилл они не стеснялись влагать нужные им учения, пророчества, увещания. Это были что-то вроде палестинских апокалипсисов, с тою лишь разницею, что в пророчествах сивилл не было той ненависти, того презрения, какими отличались палестинские апокалипсисы; эти последние приписывались древним пророкам и патриархам еврейским и были предназначены не для язычников, а для утешения Израиля во время гонений Антиоха Епифана и всей борьбы Маккавеев с Селевкидами [120], а также и в то время, когда евреи ожидали пришествия многоглавого зверя из-за моря, т. е. Рима, управляемого Сенатом. Но если бы целью евреев было не господство, а примирение, то беспристрастное исследование открыло бы им гораздо большее сходство между ними и язычниками, чем все возможные подделки; такое сходство и открывалось им в преданиях о потопе (Девкалион и Ной), о борьбе титанов и столпотворении Вавилонском. Впрочем, были и примирительные попытки, к каковым можно причислить и Филоново учение о Логосе.

Период попыток примирения: александрийское учение о слове и палестинское — о мессиях. Основание музея [121]

Происхождение учения о Логосе понятно, как попытка примирения между язычниками и иудеями, поставленными завоеваниями Александра в близкие между собою отношения. Логос, по учению Филона, представляется посредником между Богом, как его понимали евреи и особенно раввины того времени,

т. е. Богом внемирным, и миром, который обожали, в виде многих богов, язычники, т. е. простой народ, и в виде одного существа, проникающего, проявляющегося во всех явлениях мира, природы, как представляли себе мир языческие философы, или вообще, интеллигентный класс (пантеизм). Учение Филона о Логосе было учением философским и потому могло иметь примирительное значение лишь для последнего класса; но примирение языческой интеллигенции с евреями, если бы оно состоялось, свидетельствовало бы о разрыве интеллигенции со своим народом и потому состояться не могло, хотя, быть может, и отвлекало некоторых от столкновений с евреями, столь частых в Александрии.

Учение о Мессии могло бы служить к гораздо глубочайшему примирению, потому что оно примирило бы весь народ языческий с евреями, если бы только евреи не представляли себе Мессию в виде завоевателя, который должен был не только освободить их, но и подчинить им все народы, отмстить за все беды, которые претерпел еврейский народ и в которых, однако, он сам был не меньше других виновен. Мессия — примиритель и явился в христианстве. И несмотря на все усилия критики, по-видимому разрушавшей христианство, она содействует только к более глубокому его восстановлению, потому что значение Христа, как примирителя, поколеблено быть не может; это факт, выразившийся принятием крещения во имя Воскресшего, как иудеями, так и язычниками. Самый факт распространения христианства доказывает несомненность заповеди — «шедше, научите все языки», следовательно, иудеев и язычников; таким образом, этот самый факт неоспоримо свидетельствует, что Христос был проповедником мира. Но этот проповедник мира был казнен, как то свидетельствует языческий историк, иудеями и язычниками, Востоком и Западом, за то, что (что, несомненно, *только казалось им*) он против тех и других будто бы, тогда как на самом деле он был за тех и за других, за общее благо всех; но, хотя и казненный, он дал эту заповедь примирения, как воскресший. И вот, из проповедника отвлеченной нравственности, морали, относящейся к частным случаям, каким он является по источникам, признаваемым критикою противоречивыми и недостоверными, Он делается решителем всемирного, т. е. Восточного вопроса. Отрицая непосредственное происхождение Евангелия от учеников Христовых, критика заставляет писать евангелие по мере того, как развиваются события, как открывается вражда между языческими и иудейскими последователями Христа, и оттого притча получает всемирно-историческую назидательность; да и какой частный смысл могут иметь притчи о царствии Божьем?!.. Притчи эти могут иметь смысл лишь для тех, кто отдался общему делу, стал миссионером. Быть добрым человеком в своем околотке — это еще не значит быть христианином, хотя можно, и оставаясь в своем околотке, быть всемирным деятелем; но недостаточно сказать, что это можно, нет! это должно! Царствие Божие есть большое дерево, весь мир покрывающее своими ветвями, проникающее во все захолустья: от севера и юга, востока и запада придут и займут место за трапезою. Мы слышим притчи Христовы от последователей Его, восточных и западных, и единственный критерий, по которому мы можем ценить их христианственность, критерий, стоящий выше всякой критики, который никакая критика никогда не поколеблет, это отсутствие вражды как к той, так и к другой стороне и любовь к обеим. Но если евангельские притчи и поучения относятся только к известному моменту борьбы и осады Иерусалима, то, скажут, что эта борьба, хотя и всемирна по пространству (ибо в каждом городе Римской империи был свой Иерусалим (т. е. еврейский квартал) и евреи были распространены даже и вне Римской империи, в не принадлежащем Риму

Востоке, откуда они хотели даже поставить самозванца, лже-Нерона), во всяком случае, эта борьба, а следовательно, и относящиеся к ней притчи и поучения не всемирны по времени. Однако вопрос борьбы Востока и Запада не только не кончился, а еще и расширился, проявился на севере; потому и Христос продолжает говорить чрез своих последователей и, не уничтожая старого, созидается новое Евангелие. Евангелие распространяется, глубже раскрывается; Евангелие не закрытая, не законченная книга, весть должна быть все радостнее и радостнее и никогда не должна переставать быть новою книгою. Наставления апостолам, инструкции миссионерские должны ли оставаться все теми же?.. Число апостолов у Луки увеличено 70-ю по числу признаваемых тогда народов, как 12 соответствовали числу колен еврейского народа. Евангелие в том смысле вечно, что притчи, поучения, наставления проявляются все в новых формах, по мере того как всемирный вопрос, т. е. восточный, вступает в новые фазы; это-то раскрытие бесконечного содержания жизни Примирителя, в полном смысле этого слова, и есть вечное Евангелие. Евангелие не имеет границ ни с какой стороны и 70 апостолов могли бы или, вернее, должны бы были обратиться в 700, 800, словом, во столько, сколько языков. И это только одна сторона примирения, примирение только со стороны языка; миссионеров же нужно столько, сколько различных должностей, профессий, которые все должны быть миссионерскими, т. е. служить не своему прибытку, а общему благу. Как ни прекрасны Евангельские повествования, но они не могли изобразить Христа во всем Его величии, ни передать всей глубины Его учения; Иоанн свидетельствует, говоря: «И самому миру не вместить написанных книг» [122], если бы описать всю жизнь Его. Окончив так свое Евангелие, он положил начало бесконечному, вечному Евангелию, которое, заняв центральное положение, как оракул в древности, будет руководить, а отчасти и руководило даже, ходом всемирной истории. При самом открытии шествия по заповеди «научите» мы встречаем в проповедниках-учителях отрицание самой способности знания в человеке, отрицание разума; так, по крайней мере, поняли это позднейшие толкователи канонической письменности, хотя и сами пользовались при этих толкованиях тою же способностью, которой не давали места в христианском деле. Можно, конечно, и так полагать, что, осуждая мудрость, которая действительно была заносчива, опыта не признавала и, оставаясь при мысленных только средствах, делу христианскому служить не могла, каноническая письменность отвергала лишь гордое знание греческого города. Во всяком случае, однако, не видно, чтобы тогдашнее христианство имело намерение направить знание, обратившееся в спекулятивную, умственную и нравственную заносчивость города, презиравшую природу (хотя она господствовала и над горожанами), не видно, чтобы христианство имело намерение направить знание к селу для изучения господствующих над человеком естественных сил, заставляющих его служить материи. Потому-то христианство и дало лишь ограниченный смысл заповеди «научите», потому-то оно и бичевало все, одаренное сильными умственными способностями, не указывая им дела, в котором умственные способности могли бы найти приложение; потому-то и само христианство, вместо указания действительных способов к освобождению от зависимости от сил небесных и земных (т. е. материи и природы), усвоило лишь гордый взгляд на материю и природу, уча, по-ветхозаветному, не поклоняться ничему, что на небе и на земле. Иногда же христианство даже не признавало эти силы только бездушными, слепыми, как бы это следовало и, считая их за демонов, поступало уже совсем не по-христиански, а вместе узаконяло и невежество. Иустин [123] не вступил в школу платоников, потому что для этого требо-

валось знание геометрии; и это свидетельствует, конечно, что геометрия не расширила смысла последователей Платона настолько, чтобы не требовать от приходящих знания геометрии, а учить этому знанию. Христианство было шире, оно не отказывало в принятии никому, оно приняло и Иустина; но Иустин, перейдя и в христианство, в сущности, не отказался от язычества, ибо вместо полудобрых богов, каковы языческие, он признал совсем злых, каковы демоны, в которых он верил. Признав в силах природы демонов, и в этом оставаясь языческим, христианство считало нужным бороться с ними, и в этом было истинным христианством; но боролось оно с ними лишь знаками, символами (как, например, крестное знамение), в которых признавало магическую силу. Нынешнее же христианство, отвергнув, по крайней мере в высших слоях, демонов, этим возвратилось к христианству, но в то же время оно признало господство над человеком естественных сил, и этим опять стало языческим. Наставления апостолам, составляющие главную часть Евангелия, чтобы не оставаться мертвыми, должны быть расширяемы по мере расширения круга действия, а тогда расширится и самый смысл слова «научите», так что повсеместное основание обсерваторий и т. п. учреждений будет способом этого «научите», войдет в программу христианского научения.

Александрия основана именно в то время, когда для Греции и для всего востока наступила пора истории, время сдачи в архив; потому Александрия и есть по преимуществу Музей (т. е. памятник Греции и Востока и общество для изучения их языка, литературы и проч.). Александрия то же сделала для философии, что Константинополь для христианства: из гонимой она сделала ее покровительствуемою, из свободной зависимою. Аристотель был отцом Александрийского музея. Даже комментаторы Гомера, критики священной книги греков, имели Аристотеля своим предшественником, ибо Аристотель писал и критические примечания к поэмам «божественного певца». Теория эпоса была результатом изучения тех же поэм. Основание Музея имело целью примирение между греческою и другими народностями Востока. Слово «Музей» постигла та же участь, как и слово церковь. Как под последним стал разуметься *храм*, так под первым «*хранилище*». Между тем, по Страбону, музей есть *собор* (синод) *ученых*; по Филострату, музей — египетская трапеза, к коей приглашаются знаменитые люди всей земли. И еще в Греции, в Афинах музеи имели значение школ (схоли — досуг, и потому наука и искусство у греков были досужеством). Так, Платон основал храм Муз подле Гимназии, Академии; может быть, именно потому Платон и построил храм дочерям памяти, что и самые «*Идеи*» были воспоминаниями внемирного существования. Идеи Аристотеля были также, можно сказать, воспоминаниями, только не внемирного существования, а земного опыта, истории; а потому, если справедливо известие Плиния и Атенея, что Александр издержал 800 талантов и назначил 1000 человек для сбора естественных предметов, посылавшихся Аристотелю, то последний не мог не иметь музея в нашем смысле слова, т. е. хранилища. Нельзя не заметить, что если музей, как здание, хранилище, без ученого общества есть тело без души, то и школа без хранилища есть душа без тела, и этот музей был памятником не внемирного существования, а памятником мирных завоеваний его (Аристотелева) ученика, Македонского царя. Аристотель в 1-й книге Метафизики говорит, что память образует опыт. На мифическом языке это значило бы, что опытность есть дочь памяти, иначе сказать, рождается новая муза, муза опытных наук. Птоломеи были преемниками Александра, а ученые музея — диадохами Аристотеля, как и исследователи Гомера, двигатели ботаники и зоологии, астрономии, пользовавшиеся походами и путешествиями.

22. Время от разорения Илиона на Гелеспонте до восстановления его на

Босфоре (Византия) есть время искания центра (внешнего сосредоточения и внутреннего единства). Это и есть Древняя, но не совершенно прошедшая, а продолжающаяся история мира. Вавилон был лишь временною столицею Александра на Востоке, как и Рим был переходною столицею Цезарей (исполнивших планы Александра) на Западе. Центр был найден Константином, и этот центр стал могилою древнего мира, в которую было собрано, по обычаю погребальному, все, что любил и чем занимался умерщий: и памятники искусства, и книги, и пр. Внутреннее единство древний мир нашел в христианстве; но христианство в К⟨онстантино⟩поле стало лишь хранителем могил (могилы и древнего мира), не переставая, однако, быть и собирателем, перенеся только собирательную деятельность, с появлением ислама, на север. Расхищение могилы древнего мира было началом возрождения для Запада; Север же стал наследником собирания. В Константинополе, как центре, сходятся и военно-гражданская власть старого Рима, и Вестники воскресения (духовенство), т. е. центр делается крепостию, а в крепости воздвигается храм, и таким образом создается кремль. Но этот Кремль (Константинополь) можно назвать всемирно центральным лишь в проективном смысле, ибо он больше был хранителем, чем исполнителем завещания древнего мира. Лишь проективно он заключал в себе средства спасения, лишь проективно был Царьград. Если бы осуществлено было завещание древнего мира относительно морских открытий не в торговом, а в христианском смысле, с целью примирения, с целью избежания вражды, то было бы предупреждено и столкновение немецкого с славянским племенем, если уже нельзя было предупредить, еще более ранним открытием морских путей, столкновение римлян с германцами; так как в этом случае каждое из этих племен имело бы свое обходное движение. Это значит, что на распространение христианства нужно было смотреть как на осуществление определенно-исторического дела, имеющего целью устранение вражды; при распространении христианства, руководимом таким воззрением, не мог бы развиться и ислам; не было бы ни падения древнего мира, ни возрождения его. Если К⟨онстантино⟩поль не осуществил того, что в нем лежало проективно, то, конечно, потому, что, как храм, он вел постоянный диспут (был как бы крепостию воинствующей церкви, т. е. больше догматическою школою, сословием ученых, чем церковью), и потому именно как крепость был в постоянной осаде.

23. Безусловное торжество тем менее возможно, что за Западом стоит Америка; торжество над ближним Западом еще не будет полною победою, ибо «Ближний Запад» имеет свой резерв, запасное войско в «Дальнем Западе» (Америке, северной и южной, германской и романской). Америка хотя и не допускает вмешательства в своей части света, но она не отказывается от участия в целом мире и имеет своего посла в его центре, К⟨онстантино⟩поле, как будет, конечно, иметь там своего посла и Дальний Восток, Китай. Кроме того, в тылу ислама — Австралия, т. е. Европа южного полушария; возможно, что и против европейской России поднимется азиатская, если первая (т. е. европейская Россия) усвоит завоевательную, а не мирную политику. Всеобщий мир невозможен, пока Царьград будет в руках одного какого-либо государства, все равно будет ли то Россия или Англия, ибо всемирная деятельность принадлежит всем. Царьград не может быть и нейтрализованным, т. е. безучастным, эгоистичным, напротив, как центр, но центр не преобладания (как Рим, Париж, Берлин и пр.), а центр единства, он самое активное место, и эта активность может выражаться только в международности. Знание, понявшее значение К⟨онстантино⟩поля, как центра, и будет регулирующею силою истории человеческого рода. К⟨онстантино⟩поль по самому положению международен, а нау-

ка международна по сущности, и потому она в нем и найдет опору. В Византии и начало древнего мира, и конец его. Для древнего мира Царьград был могилою, для нового он колыбель, место воспитания.

24. Уже в 1-м и начале 2-го века зародилось каноническое право и иерархия и закончен новозаветный канон. Стало быть, были причины, по которым христиане, только что оставившие иудейский закон, создали себе новый римский закон, такой же внешний, и эти причины не были приняты во внимание при отрицании (при отречении от) первого иудейского обряда. Двигателем переворота было чувство, христиане служили Богу всем своим чувством, но не всею мыслию и знанием. Христианство рождалось, а не воссоздавалось. То же самое происходило, как увидим, с отрицанием идолов, завершение же канона новозаветных книг не показывало усиления жизни.

25. Только своим падением, своею смертию, К⟨онстантино⟩поль способствовал к открытию всего мира, всей земной планеты, ибо занятие его турками вынудило европейцев искать новые пути, а знание, вышедшее из него, руководило открытием этих путей.

26. Магомет II, подобно Киру в древнем мире, приняв сторону евреев, также сделал борьбу против иконопочитания борьбою Азии с Европою. Падение К⟨онстантино⟩поля было для евреев XV века таким же радостным событием, как падение Вавилона. Новейший историк евреев Гретц с восторгом говорит о падении К⟨онстантино⟩поля[124]. Магомет II сделал Стамбул убежищем для евреев, гонимых в Западной Европе, и особенно в Испании, и мог надеяться на содействие их при завоевании Европы. Появление жидовствующих у нас, как язычествующих на Западе, легко объясняется падением К⟨онстантино⟩поля, ибо насколько это ободрило евреев, настолько же оно привело в уныние христиан, и особенно православных (русских). Единственным исходом, единственным ответом татарам, жидовствующим и католикам могло быть принятие на себя Москвою долга быть третьим Римом; а затем успехи русских над татарами, освобождение от их ига, завоевание царств Казанского, Астраханского, Сибирского укрепило их в этой мысли. Турки-османы для Альпийского полуострова имели такое же значение, как персы для полуострова Парнасского, Эллады.

27. Памир — высь (страна трудных проходов), господствующая над Тураном, т. е. родиною, источником силы тех, которые господствуют над Константинополем и страною проливов. Если к Западному склону Памира приурочивается Эдем, Oudyana, Абуматути, земля отцов, то к Восточному склону приурочивают землю Нод, т. е. землю странствования, блуждания, изгнания, где первый блудный сын основал и первый город, Энох или Ганох, Хотан, где добывается наилучший нефрит (белая его разновидность)...[125] Таким образом, на Памире, на двух его склонах, находим начало и кремля, сохраняющего прах отцов, и посада, отрекающегося от них. Всемирная история, можно сказать, есть история Константинополя и его отношений к Востоку и Западу, и это та история, отцом которой был Геродот. Но есть другая история, еще более, должно сказать, всемирная, праотцем которой был сам народ, и эта история есть история Памира и его отношений, или родства со всеми племенами, расами; но это не две истории, а одна, ибо Памир и К⟨онстантино⟩поль только во взаимной связи могут составить действительный центр жизни человеческого рода.

28. Для ученого сословия нет места более презираемого, как Византия, но ошибка Византии в том и состояла, что она в учении о Троице, в учении об искупителе (воскресителе), об Его природе и воле видела только догмат, а не заповедь общего действия. Духовенство византийское, будучи сословием и признав только догмат, было совершенно подобно ученому сословию вооб-

ще, которое не признает необходимости перехода знания во всей его полноте в дело; но презрение к Византии за то же самое, в чем ученое сословие еще грешнее самой ее, а также несомненная гордость приложениями знания к мануфактурной промышленности, к военному искусству и проч., несомненно, свидетельствует, что ученое сословие в глубине души придает значение, хотя и не сознательно, лишь действию и никакого значения не придает одному знанию для знания и даже презирает его.

29. Это была первая эстетическая теория образовательных искусств. Если Бог Отец имеет свой образ в Сыне Божием, то и для сынов человеческих долг требует не ограничиваться мертвыми образами отцов, и только одно всеобщее воскрешение могло вполне примирить иконоборцев с иконопочитателями. Таким образом, в Константинополе положены первые основы, задатки живого искусства, хотя разработкою их еще не занимались, а только в этих основах и нужно искать разрешения противоречий в эстетике.

30. Если жизнь Восточной Империи подчинялась в своем ходе слепому закону естественной, растительной жизни, а не человеческому разумному закону, не была выражением заповеди Божией, то в этом греки не могут не считать себя невиновными; так же как и турки, игравшие роль разрушительной силы зимы, и европейцы, принявшие на себя роль живительной силы весны, не могут считать себя правыми. Но рокового неизбежного, как смена времен года, во всем этом процессе нет ничего, ибо и турки могли бы не считать завоевательного инстинкта за внушение Божие, а европейцы, принимая языческую науку, могли бы пользоваться ею по-христиански.

31. Так же как Африку можно назвать «Большою Аравиею», или большим семитическим полуостровом (с Сириею, Палестиною, Месопотамиею, Ассириею, Финикиею), а магометанство — новоиудейством, т. е. незаконные сыны Авраама (Измаил) осуществили то, о чем мечтали законные его сыны, сыны Израиля, соединив в себе и Вавилон, и Финикию, и Карфаген с прибавкой всей внутренней (пустынной и счастливой) Африки. В названии Альпийского выражается прежде всего раздвоение, препятствие к соединению, преобладание местного над общим; это полуостров розни, как Африка полуостров единства, которое она и получит в панисламизме, и тогда возобновятся или будут продолжаемы новопунические войны.

32. Парнас был началом и концом Греции; он первый выглянул из волн потопа и стал жилищем праотцев эллинского народа; так смотрела на него Греция и к голосу, идущему с Парнаса, прислушивалась, как к оракулу; слушала его и европейская Греция и внеевропейская, образовавшаяся под его руководством. Он давал поэтическое и художественное воспитание Греции, что составляло отличительную черту эллинизма; в Олимпийских же играх, устроенных также по совету Дельфийского оракула, давалось военное воспитание, приготовившее Грецию к борьбе с востоком. Храм Дельфийского оракула был памятником, музеем всей Греции. Он вносил мир в Грецию, пока сам не сделался орудием партий. Грабеж Парнасского храма, как выражение забвения общего отца греков, можно считать концом Греции, а Филипп, признавший себя почтительным сыном, отмстивший святотатцам, сделался властелином, повелителем Греции. Можно сказать, Илиада создала Элладу. Весь Парнасский полуостров, по совету Пифийского оракула, творя тризну по Ахилле Элладском, признал себя родиною Ахилла, Элладою. В Илиаде Парнас не имеет еще центрального значения, но в ней нет ни эллинов (как общего имени для всех греков), нет еще и варваров и сами боги олимпийские еще боги не одних только греков. Олимпийские игры (тризны), установленные или возобновленные по совету Пифийского оракула, распространили название отчизны быстроногого Ахил-

ла, Эллады, на всю Грецию. Все племена, принимавшие участие в Олимпийских играх, получили общего родоначальника Эллена, жившего у Парнаса. Пифийские игры были первоначально состязаниями в пении и музыке, но уже во второй пифиаде игра на флейте была уничтожена как очень печальная и заменена бегом. Олимпийские игры начались бегом, и уже потом к ним присоединились поэтические состязания. Олимпийские игры, имевшие целью объединение племен, чем более совершенствовались, т.е. чем более развивалась гимнастика, вводились новые гимнастические состязания, тем более способствовали развитию вражды внутри самой Эллады. Максим Тирский заметил такое влияние игр. Олимпийские игры, развивавшие по преимуществу физическую силу, были в таком же отношении к первоначальным Пифийским поэтическим состязаниям, в каком, по сказаниям греков, был Геркулес к Музам, а он был их защитником. Греки исповедывали религию муз. Кроме муз Парнасидов были Геликониды, Пиндиды, Касталиды (Иппокриниды), Пиэриды, Аониды... т. е. горы, источники, местности Парнасского полуострова имели своих муз. Художники и философы ставили статуи или строили храмы музам. Александрийский и Пергамский музеи представляют превращение поэзии в науку, в исследование, т. е. музей стал могилой муз. Александрия составила канон священных произведений Греции, классиков по эпосу, по лирике, систематический каталог Александрийской библиотеки. Так, конечно, нужно назвать «список писателей», расположенный систематически, составленный Каллимахом, первым каталогизатором, положившим начало истории литературы [126]. Классификация сочинений не соответствовала девяти музам. Александрийский музей занимался в обширных размерах исправлением священных книг Греции и особенно Гомером. Птоломей Филопатор воздвиг храм Гомеру (Гомерион). Музей Александрийский не ограничивался библиотекой, собственно филологами, он имел представителей всех знаний, число коих не соответствовало гезиодовым девяти музам, тут были и ботанические (преимущественно аптекарские), зоологические сады, глобусы Гиппарха, анатомические театры.

Если история есть движение, то география — следы этого движения; если в истории Запада есть одно общее и главное движение, то и в Западной Европе должна быть одна главная дорога. История Запада начинается узурпациею Карла и отделением Пап [127]. Общим предприятием, движением Запада, отделившегося от Востока, от Царьграда, был первый крестовый поход [128]. Проложенная этим походом дорога есть линия рейнско-дунайская; пред началом этой линии, над устьями Рейна, господствует первоклассная морская крепость (Англия), а конец этой линии прикрыт Карпатским редутом. Название Западной Европы цареградскою дорогою заключает в себе нравственный смысл, оно обозначает единство, мир внутренний и внешний, т. е. мир внутри самой Европы, и мир со всеми претендентами на всемирное господство. Только раз религиозный порыв соединил всю Европу для одного западноевропейского дела. Этот порыв был настолько силен, что овладел Иерусалимом и не взял Царьграда, хотя, быть может, первое было труднее последнего, и хотя в предложениях завладеть Константинополем не было недостатка. Рассматриваемая со стороны суши, Западная Европа есть Цареградская дорога, ибо в рейнско-дунайской линии сходятся, как в общее русло, все дороги побочные, проложенные движениями народа распавшегося; в общеевропейскую дорогу входят дороги Франции, Испании, Италии, составивших каждая особый штат. Если же рассматривать Западную Европу со стороны морской, то с южного края ее лежит прямая морская дорога в Понт, Средиземное море, а с прочих сторон океано-обходная дорога, как это показывает история, не принимающая части за це-

лое, полуострова за весь материк, залива за море, море за весь океан, части света за весь мир.

Несмотря на все раздоры, Греция и Западная Европа не географические только термины, в них есть некоторое единство; но оно не настолько сильно, чтобы прекратить раздоры, ибо истинный центр, высшее единство лежит вне их. Греция примирилась бы, если бы были две Византии, как и в Западной Европе прекратился бы раздор, если бы было два Константинополя; иначе сказать, если бы каждая часть сделалась бы целым и общего центра у них совсем бы не было. То же самое было сказано и о России и Западной Европе, двух претендентах на К⟨онстантино⟩поль, а может быть сказано еще и о туранской Азии и семитической Африке (с семитическим полуостровом — Аравия с Сириею, Месопотамиею, Ассирия до Армении и Иранской возвышенности, Месопотамия и Курдистан); нужно иметь столько центров, иначе сказать — столько земных шаров, сколько есть партий, претендующих на всемирное владычество. Это, однако, не значит, чтобы мир был невозможен, напротив, преобладание, господство ищет невозможного; притом под мнимым обладанием землею господство ищет обладания людьми, тогда как только мир может дать действительное обладание землею, а вместе и силу, равную влиянию земли, земной планеты, в небесном пространстве, с тем ее преимуществом над другими планетами, что это влияние земли не будет уже слепым. Только отказавшись от господства над себе подобными, родными, т. е. сделавшись кроткими, можно наследить (наследовать) землю, ибо управление слепою силою земли есть и управление своими страстями и похотями, порождающими и стремление к господству; страсти и похоти могут быть побеждены, но не каждым в отдельности, а только в единении, только в совокупности может быть одержана победа над самым корнем похоти и вражды, т. е. над природою. Парнасский, или художественный, полуостров и возрождение его в Западной Европе, или мануфактурном полуострове (два полуострова непрерывной борьбы, которая как бы выражается и в физическом очертании, в наружности этих полуостровов), политически они жаждут всемирного владычества с столицею в К⟨онстантино⟩поле, экономически-всемирной торговли с обладанием Индиею. Единство для них преобладание, а средство для этого — борьба. Такое понимание и признается всемирным законом, тогда как это закон лишь временный, закон лишь для блудных сынов, для эпохи противления Божественному велению. Стремление к единству, обратившееся в борьбу за преобладание, есть признак юношеского увлечения, а единство в виде нирваны указывает на старческое бессилие без достижения совершеннолетия.

33. За разделением церквей начались и нашествия латынян, т. е. стремление Запада подчинить Византию, стремление, задержанное борьбою за инвеституру с Генрихом IV. При этом призывы Григория VII к крестовому походу имеют всемирное значение, борьба же за инвеституру имеет значение местное, западное; действия Роберта Гюискара против Византии под видом защиты прав самозванца лже-Михаила VII открывают это всемирное событие, т. е. нашествие латынян [129]. XIV век, т. е. век так называемого Вавилонского пленения пап [130], имеет местное значение, появление же турок в Европе вызывает пап вновь ко всемирной деятельности. Констанцский собор, если бы он имел целью только реформу церкви (что было, однако, главным), он имел бы местное значение, несмотря на то что там были представители и Императора, Эммануил Хрисоляр, и Западной Руси, Григорий Цимвлак; но, как осудивший Гуса и особенно Иеронима, Констанцский собор имеет междуцерковное и междуплеменное значение. Важнее в этом отношении Базельский собор: переговоры с Константинополем о соединении были им ведены одновременно с переговорами,

веденными о том же папами; Константинополю предстоял выбор между папством и соборами, и он отдал предпочтение первому. Турецкое нашествие доказало необходимость соединения церквей; походы Тимура, замедлив падение Константинополя, давали для того время; но хотя Эммануил Хрисоляр вел уже переговоры между папою и Императором Сигизмундом о месте и времени собора для соединения церквей, хотя Иоанн Жерсон от лица Сорбонны говорил о том же Карлу VI, о чем писал к сему последнему Император Сигизмунд, но собор ничего не сделал для осуществления этой мысли и, собравшись для преобразования, казнил только преобразователей [131].

34. Дальний Восток, Индия и Китай, был в отношении Царьграда не учеником, а учителем: Китай учил промышленности (шелководство, порох, компас), Индия учила легендами, баснями, апокрифами. Если К⟨онстантино⟩поль был в отца — место для Запада, то по отношению к дальнему востоку он занимал место сына. Индия и Китай представляют особенный мир, который имеет свою особую историю, свое христианство — буддизм, свой папизм — ламаизм; но и для этого мира Царьград не теряет своей центральности. Наподобие того, как в организме человека две половины, и сходная, и противоположная в то же время, имеют одно сердце, которое лежит в одной половине, точно так и две половины мира имеют одно сердце К⟨онстантино⟩поль.

Крайний восток, в противоположность Западу, не знавшему другой деятельности, кроме борьбы, другой цели, кроме преобладания (вместо единства), поставил себе целью покой, нирвану, а отрицание желаний, аскетизм — средством. Буддизм был освящением, санкциею такой цели и средств и тем сделал Индию легкою добычею кочевников Средней Азии, семитов и, наконец, всей Западной Европы, т. е. всех претендентов на всемирное владычество; мы же делили с Индиею и Китаем иго монголов и других завоевателей. То положение, в которое Запад поставил Индию и Китай, в то же положение он стремится поставить и нас. Пока Индия и Китай будут целью завоевательных стремлений, до тех пор и в Западной Европе с ее колониями, в передней Азии и Африке, сходящихся около Средиземного моря, единство будет обращаться в стремление к преобладанию, к господству, а К⟨онстантино⟩поль будет центром не соединения, а порабощения; Индия же и Китай останутся целью завоевательных стремлений, а следовательно, жертвами активной части мира до тех пор, пока будут буддийскими, т. е. страдательными. В Индии вся энергия обратилась в созерцание, в воображение и, быть может, служила даже источником религий, и созерцание, во всяком случае, стало учителем и Азии, и Европы. В Китае же промышленность поглотила всю деятельность, убив всякую созерцательность, все воображение. Как Индия учила религии, так Китай учил промышленности (шелководство, фарфоровые изделия и проч.); а промышленность и созерцательность равно способствовали пассивности; для единения же, умиротворения, нужно равновесие способностей. Тем не менее, однако, Индия и Китай содействовали умиротворению, обуздывая кочевые народы Средней Азии, первая своим буддизмом, а вторая своею политикою и торговлею. С своей стороны К⟨онстантино⟩поль, насколько он привлекал к себе движение народов Запада, передней и средней Азии, настолько он отвлекал их от Дальнего Востока.

Мир состоит из двух главных частей: 1) активные, претенденты на всемирное владычество и 2) пассивные, все народы Индии и Китая, потомки также завоевателей; но Индия всех своих завоевателей климатом своим делает буддистами, т. е. пассивными, а Китай своих делает материалистами или эпикурейцами. Славяне, может быть, принадлежат к тем и другим (т. е. к активным и пассивным) и не должны противополагать себя ни тем ни другим. В настоящее же

время славяне стоят еще на распутье, и кто знает, не составляют ли они, согласно западному воззрению, низшую расу, только материал для образования высшей (преимущественно немецкой), т. е. принадлежат к тому слою вымирающих народов, которые выступили, по-видимому, только на окраинах мира, если же причислить к ним и славян, то вымирающие окажутся и в самой средине главного континента. До сих пор фактически это было верно... И если славяне не станут примирителями, то, конечно, им и предстоит вымирание. Если же они останутся земледельцами или возвратятся к земледелию, то, безучастные к торговым выгодам и заинтересованные обращением к земледелию кочевников, сделаются истинными примирителями. Если спор должен обратиться в мирный переговор, то казалось бы невозможным, чтобы мирный переговор был вечным, а мир временным, на самом же деле это так, и даже образовался особый орган постоянных переговоров о мире, чем, несомненно, доказывается, что мирным переговорам придается значение вечного, постоянного, а миру лишь временное значение.

35. Два элемента, не примиренные в Византии, как сказано выше, потому, что вера была неискренна, а знание легковерно и бессильно, теперь разделились. Один из элементов К⟨онстантино⟩поля, знание, сделалось душею Запада, двигателем его, обошло с ним всю землю, приобретая все более и более силы; другой элемент К⟨онстантино⟩поля, вера, стала двигателем России к Индии против магометан и кочевников. Но вера делалась все более и более неискреннею, потому что знание, отделившееся от веры, хотя и расширялось, но растрачивалось на забаву. Этим составным элементом Царьграда нужно соединиться, чтобы вера стала искренней, а знание проявилось в действительности.

36. Когда К⟨онстантино⟩поль покорился своей судьбе — погибнуть от магометанского меча, тогда православие начинают принимать славяне. Умирая, К⟨онстантино⟩поль дает жизнь новому народу, т. е. обращает его в религиозное и гражданское общество подобное себе, что и можно назвать рождением. Вместе с жизнью Византия передала славянству и свою миссию, но такая передача не есть что-либо мистическое, а явление совершенно естественное; естественность таких явлений в природе мы признаем вполне, но в истории мы их не допускаем, хотя и признаем человека за существо вполне естественное.

37. Хотя интеллигентные люди и относятся с сожалением и с сокрушением даже к народу, к его невежеству и предрассудкам, препятствующим ему примириться по вопросам религиозным, но такое легкое примирение, на которое способна интеллигенция и которое не исключает ни личных ссор, ни войн между народами, исповедующими одну религию, порешившими между собой все религиозные споры, такое легкое примирение ничего не стоит, потому что тут и мира никакого нет, так как они согласились только относительно того, что для них никакого не имеет значения, из-за чего они и не ссорились и ссориться никогда не стали бы.

38. Справедливо осуждая феодализм, и в особенности духовный, православие иногда доходило до такой крайности, что осуждало даже пролитие крови, вызванное защитою отечества; так Император Никифор Фока желал провозгласить всех воинов, на брани убиенных, действительными, святыми мучениками. Но патриарх и епископы решительно воспротивились воле Императора, указывая на то, что, по правилам св. Василия Великого, воины, обагрившие свои руки кровию врага, подлежат трехлетней эпитимии, т. е. воины в виде награды за защиту отечества от тех, которых они защищали, должны получить эпитимию, быть наказанными трехлетним отлучением. 13-е правило Василия Великого: «Убиение на брани отцы наши не вменили в убийство. Но может

быть, добро было бы (какое же это правило? он сам очевидно сомневается) советовать, чтобы они (т. е. наши защитники), имеющие нечистые руки, 3 года удерживались от приобщения св. таин»[132]. Но вина в этой нечистоте рук воинов должна быть, по справедливости, возложена на всех, и гораздо в большей степени на граждан, чем на воинов.

39. Но как бы ни стремились христианские народы к союзу с Турциею, тем не менее, хотят ли они ее поддержать или не хотят, они идут с разных сторон к К⟨онстантино⟩полю как центру, т. е. разрушают Турцию, которая и с своей стороны, в какие бы союзы с христианскими народами ни вступала, но, оставаясь исламскою и не умея лицемерить с религиею, т. е. отделять ее от политики, как это делают европейцы, будет держаться панисламитской политики. А следовательно, и французы, овладевая Тунисом и Суданом, Австрия — при поддержке Германии — Боснией, Италия, покушаясь на Триполи, Испания на Марокко, Англия, подвигаясь из Индии, и Россия из центра и Малой Азии, все по необходимости должны встречать противодействие со стороны Турции. Лучше нельзя выразить центральность Константинополя, как сказав, что быть соседом Турции — значит иметь в соседстве целый мир. А кто же, какая держава с Турцией не в соседстве?..

40. Крестовые походы были также борьбою Востока с Западом; но она не ограничивалась борьбою на юге Царьграда, а переходила уже и на север от него. Споры между Западною и Восточною церквами (так называет нас Запад, так называем себя и мы, не думая, конечно, что, принимая такое название, мы сами признаем себя партиею и отказываемся от примирительной роли), эти споры были собственно переговорами о мире, и несмотря на то, что К⟨онстантино⟩полю нужна была помощь Запада, он уступить не мог, не теряя самого смысла своего существования. Борьба Запада против исключительного единства (ислама) кончилась неудачею, ибо единства в действиях у Западного полуострова не было. Рознь на полуострове, хотя и разделенном горами (или препятствиями к соединению) лишь средней величины, на полуострове, кроме того разбитом морями на отдельные части, рознь на этом полуострове брала верх над единством.

41. Для философов, для которых спор есть профессия, естественно желать безграничного поприща для прений; тогда как в запрещении прибавок к символу видно желание положить конец словопрению и приступить к делу.

42. Климат представляет наилучшую для нас защиту. Насколько зима губительна для западных нашествий, настолько же лето и особенно весна для вторжений восточных (монгольских); кроме распутицы, препятствующей быстроте передвижений, весна губительно действует и на жителей сухих степей и особенно на их лошадей, потеря которых равносильна гибели всего войска. Разъединение составляет единственную опасность для России: успех Батыя объясняется только разъединением. Монгольское нашествие указало на необходимость соединения. Мало того, оно указало и на тот пункт, в котором должно произойти соединение, ибо как объяснить движение монголов от Рязани к Владимиру чрез Москву, тогда очень незначительный городок? Этим движением Батый отрезал Западную Русь от Восточной, Тверь от Владимира (так говорит И. Ивакин)[133] и потому самым делом показал, где должна быть столица России. Поход Батыя на Русь может считаться так же неудачным, как поход монголов вообще на Запад, ибо в первом походе самые богатые города Руси (Новгород и Псков) остались не взятыми (Восточный Наполеон оказался благоразумнее западного, он (Батый) вовремя повернул назад; иначе и его войско постигла бы такая же участь, как и войско Наполеона западного, только не от морозов, а от весенних оттепелей); а в походе на Западную Европу монголы остано-

вились у Венского прохода и у входов в Италию, т. е. остались незавоеванными государства, обогатившиеся торговлею с Востоком во время Крестовых походов. Благодаря этому обстоятельству Западная Европа осталась при своем разъединении, а славянское племя распалось: западные славяне, не испытавшие ига монгольского, остались при своем разъединении и теснее примкнули к западноевропейскому раздору, восточные же вошли в состав обширной Империи монгольской вместе с Китаем и Индиею. Вообще завоевание мира, которое было задумано монголами, не было закончено, но, судя по тому, что было сделано ими, нетрудно составить себе понятие о целом плане завоевания, о завершении его. Охота, по словам Чингиза, была военною школою, потому, конечно, что сама война была охотою на целые народы. Организация монгольского племени была приспособлена столько же к охоте, как и к войне. Все войско, т. е. весь народ (насколько это вообще возможно), участвовал в том и другом деле, т. е. и в охоте и в войне, та и другая производилась облавами. Если каждый поход, взятый в отдельности, представлял отдельную облаву, то в то же время в общем плане завоевания эти походы составляли лишь часть всемирной облавы. Поход Батыя составлял северную сторону этой облавы, поход же Гулагу представлял южную сторону той же мировой облавы, или загона, и если этим двум полукругам не удалось сблизиться, то препятствием к тому послужили не мамелюки и рыцари, а главным образом политика восстановленной к тому времени Византийской Империи, искусно поддерживавшей вражду потомков Гулагу с потомками Бату, чему содействовало особенно перенесение столицы монгольской из Каракорума, который управлял движениями всемирной облавы [134]. Хотя, как сказано, Русская земля превосходно защищена и от восточных и от западных нашествий, а между тем Россия не знала независимости. Иго восточное тяготело над Древнею Русью, и иго западное тяготеет над Новою. Восточные завоевали ее силою, западные хитростию; восточные покровительствовали духовенству (потому что это иго было исключительно материальное), а западные покровительствуют дворянству, и это иго было не столько материальное, сколько духовное. Духовенство пользовалось льготами, которые давали ему завоеватели, не в ущерб земли, но едва ли можно то же сказать о дворянстве.

43. История Америки начинается с мыслию, с догадкою о шарообразности земли. Древний мир задумал открытие Америки, когда в первый раз пришел к мысли о шарообразности земли, Азия задержала, К⟨онстантино⟩поль сохранил эту мысль древнего мира. Магометанство отрицательно, Запад положительно содействовали осуществлению ее; косвенно содействовала осуществлению той же мысли и Россия, задерживая (в XV веке) орды, которые своими нападениями долго препятствовали открытию Америки. Такова эмбриологическая история Америки; и если всякая мысль должна переходить в дело, а не оставаться мертвою, то эта мысль налагает на Америку обязанность участвовать в общем деле, и выражение — Америка должна быть для американцев — слишком эгоистично, чтобы быть справедливым.

44. Вопрос о том, «*что делать*», вопрос о цели жизни, о смысле ее, о высшем благе, для которого древний мир, по словам Августина, предложил 288 решений, продолжает тревожить Америку, и даже более, чем Европу, несмотря на то что она задыхается от деятельности, смысла и цели которой не видит, отрешившись от общего движения, принимая временную стоянку обходного движения за конечный пункт. Обходное движение, стремившееся к Старому Свету, встретив неожиданное препятствие в виде Нового света, не остановилось, а обошло это препятствие, но обошло в виде передового отряда для осмотра,

рекогносцировки, а вместе с тем неустанно продолжает работать, пролагая трансокеанические дороги и каналы, для открытия пути главному обходному току. Это замедление было полезно тем, что оно давало время одуматься, припомнить цель, для которой совершается это движение. Казалось бы, что для Европы, которая думала, что золотой век не в прошедшем, а в будущем, открытие Нового Света должно прекратить искание Старого, а между тем с открытием Нового все усилия были направлены к отысканию проходов к Старому, и когда в Центральной Америке не найдено этих проходов, то началось составление проектов искусственных проходов, и этих проектов появилось, надо полагать, так много, что Филипп II [135] грозил смертной казнью их составителям. Девиз Америки «вперед!» есть в действительности «обход», и не потому только, что движение вперед на земном шаре неизбежно приводит к исходному пункту, а потому, что оно есть вместе с тем превращение секуляризации в религионизацию, прогресса в восстановление. В Америке секуляризация достигает кульминационного пункта, а следовательно, здесь начинается и поворот. В торгово-промышленном (неродственном) движении при приближении к родине пробуждается родственное чувство. «Вперед», как безвозвратное отрешение от отцов, есть искажение «обхода», как возвращения к ним. Не унижая открытия Колумба, нужно, однако, сказать, что важно было тут не само открытие, была важна потребность в нем, нужда, возникшая в это время, воспользоваться им. Америка была открываема, сколько известно, не раз, а сколько неизвестно, конечно, очень много раз; она даже и не могла быть не открыта прибрежными жителями, рыбаками Атлантики. Народ открыл Америку прежде ученых, как это хорошо известно и самим ученым; об этом открытии составились даже легенды, над коими ученые, быть может, и смеялись. Завоевав в I веке до Р. Х. Галлию, утвердившись на берегах океана, Риму предстояло решить вопрос, искать ли для завоеваний новых земель за океаном или же вызвать на борьбу германцев; на свою погибель Рим выбрал последнее, хотя мог бы исполнить первое. И Цезарю, и Августу очень хорошо было известно то, что знал Колумб; мог бы быть заимствован и компас у китайцев вместо шелковых тканей, тогда и великое переселение народов и норманнский погром имели бы другой исход, но для этого прежде всего нужно было, чтобы знание, послушное христианскому чувству, признало себя орудием примирения, тогдашнее же знание, подобно настоящему, было гордо и считало себя выше дела, а потому и погибло вместе с обществом, заботу о спасении коего оно не считало своим долгом; от окончательной гибели знание спаслось благодаря лишь христианству, которое приняло его под свое покровительство.

45. Прощение не было действительным, т. е. исправлением, ибо полное исправление есть всеобщее Воскрешение, ибо оно есть возвращение жизни лишенным жизни (VI заповедь в положительном смысле), возвращение сил тем, у кого они похищены в виде вещей, средств жизни (VIII заповедь), оно есть обращение питания и рождения в творчество и воссоздание (VII заповедь), оно есть возвращение жизни отцам (V заповедь); Воскрешение есть действительное постоянное, а не в седьмой лишь день (IV заповедь), служение истинному Богу, а не суете (III зап⟨оведь⟩) промышленной или же художественной; Всеобщее Воскрешение есть, наконец, воссоздание всего, что есть на небеси горе и на земли низу, во исполнение воли Божией (II и I заповеди).

46. Всякий протест находил опору в самом существовании К⟨онстантино⟩поля, или церкви Восточной, независимой от Папы. Альбигойцы начало свое получили в К⟨онстантино⟩поле, Иоахим Флорский, проповедник «Вечного Евангелия» [136], сам Лютер в своем протесте опирались на существование независимой от Папы Константинопольской церкви.

47. Если бы протестантизм был верен истории, а не субъективному разуму, то историческая дорога привела бы его в Константинополь. Измена не осталась без наказания, критика подорвала и протестантизм.

48. На обходное движение голландцев нельзя не смотреть как на движение деморализованного отряда, который забыл о цели своего похода, предавшись грабежу. Торговое бесстыдство голландцев изумительно. Терпимость свою к другим религиям они довели до того, что отрекаются от имени христиан, наносят оскорбление кресту, сами подвергаются оскорблениями, все переносят ради торговых выгод. Такое самоотверженное служение корыстолюбию дало им признанное всею Европою наименование первого свободного народа. О религиозном фанатизме много говорилось, а о торговом фанатизме умалчивалось, и особенно забывается, что под религиозным фанатизмом всегда кроется власто- или корыстолюбие. Религиозного фанатизма не будет, если не будет властолюбия и корыстолюбия. Только тогда мы можем сделать истинную нравственную оценку Новой истории, когда будем смотреть на нее как ведущую борьбу с исламом и в виде обходных движений и в виде фронтальной битвы, т. е. если будем смотреть на Западную Европу и на все христианство как на одно целое; а оно утратило эту целость, это единство, т. е. утратило самую нравственность. Если же христианство сохранило бы целость, то и прямое и обходное движения превратились бы в бескровную войну, ибо совокупности сил христианских народов не могло бы сопротивляться магометанство. Называя открытие кругосветных путей, колонизацию, завоевание магометанских земель Индии, Алжира, Туниса, обходным движением, продолжением крестовых походов, мы хотим сказать, что оно должно быть общим предприятием, действием по общему плану, который дается самою историею, который есть раскрытие заповеди: «Шедше научите все народы». Извращение этого движения состоит в том, что оно не только не религиозное, но не может быть названо и научным, ибо науке в этом движении отводится не первое, а последнее место. Обходное движение привело с религиозной стороны к полному отрицанию, с нравственной — к глубокому падению, к отвлеченной философии, к порабощению науки наслаждению, банкеты были цветом и плодом кругосветных движений, во Франции развернулся этот цвет и созрел этот плод. Обходное движение западного многораздельного полуострова, которое возрождение обратило из священного в торговое, или по крайней мере оправдало уклонение от цели, не представляет единства, у него нет средоточия движения. Единство Европы чисто теоретическое, лицемерное, потому что это единство никаких обязанностей не налагает.

---

49. Споры, сопровождавшие внутренние войны, усобицы Запада.
(Но не споры были виною усобиц, а из сих последних, из практических интересов рождались споры)

Западная Европа, издевавшаяся над византийскими диспутами, не уступала в этом отношении К⟨онстантино⟩полю, была, можно сказать, его прямою наследницею. Споры первоначально имели религиозный характер; если католики упрекали протестантов в изменчивости, то и последние не могли признать неизменности первых. За решением вопросов нужно было обратиться опять к Востоку. Споры настолько охватили католиков и протестантов, что даже послы, как Олье, маркиз де Ноантель, посол Людовика XIV, способство-

вали к решению вопроса или, лучше сказать, к ожесточению споров. Из религиозных споров родилась если не истина, то философия, т. е. сомнение (сомнение — такая же основная добродетель философии, как вера — основная добродетель богословия), а как сомнение философия есть, по существу, терпимость или отрицание споров, но споров только религиозных, богословских. Аббат С-Пьер[137] составил даже проект прекращения религиозных споров, но то, что он *хотел* делать, энциклопедизм *делал*: убивая веру, он уже несомненно вносил веротерпимость, т. е. настолько, насколько ему действительно удалось ее убить. Но терпимость была мнимым миром: Фридрих II не был фанатиком, но тем не менее на свою войну с Австриею смотрел как на борьбу протестантизма с католицизмом, т. е. Фридрих II не был фанатиком в религиозном смысле, а был лицемером в философии.

В философии, как рожденной из религиозных споров, и в особенности в энциклопедизме, Запад достиг крайней враждебности к К⟨онстантино⟩полю, или византийскому догматизму, и к византийской полемике. Известное сочинение Гиббона[138] можно считать полным выражением этой вражды. Если Вольтер, может быть, из лести Екатерине и сочувствовал изгнанию турок, то уже никак не мог сочувствовать, как и весь его век, восстановлению Византии. Но как из религиозных споров родилась философия, так из философских родилась критика, как отрицание этих споров или философской полемики. На критику чистого разума (теоретического) мы можем смотреть как на проект вечного мира в мире философском, мыслящем, или как на проект прекращения полемики. Спор и прекратился бы, если бы основы его были свойства теоретического. Но автор мирного проекта в области умозрительной не указывал практических средств для разрешения споров, борьбы в самой жизни, и то самое, что было подвергнуто сомнению в области теоретической, это же было сделано догматом веры в области практической; стало догматом веры то, что должно бы было стать предметом общего действия, на котором и мог бы быть основан вечный мир. Это самое и перенесено было из области действия, практики, в область веры, недоступную для действия. Критика практического разума может почитаться признанием вооруженного мира, ибо она предписывала каждому человеку, а следовательно, каждому народу, правила сохранения своего физического и морального «Я» против покушений всех других людей и народов, т. е. брала людей со стороны их различий, со стороны враждебной, а не со стороны того, что обще всем людям, всем народам, не со стороны того, что могло и должно объединить людей в общем деле и привести их не к миру только, но и к объединению по образу Пресвятой Троицы. То самое, что для не признающих единства, будет спорами, то для признающих его будет переговорами о мире, хотя и не совсем, может быть, особенно в начале, мирными. Между признающими себя безусловно правыми может быть только спор, тогда как между не признающими себя правыми этот спор будет мирным переговором. Философия не истина, а сомнение, которое считало себя истиною, и потому, будучи терпимою в области религии, она не терпела противоречий в своей среде и стала ожесточенным диспутом. Философия искала бесспорного, стоящего выше сомнения и спора, но это-то искание и породило споры. Философия была спор эмпиризма с идеализмом; мир между сими последними тогда только был бы возможен, когда идеализм был бы не всеобщею и необходимою *мыслью*, а требованием от жизни всеобщего и необходимого *дела*, эмпиризм же был бы ответом на это требование, обращением жизни во всеобщее и необходимое дело.

50. Падение Царьграда и восстановление язычества совпали не случайно:

15—155

язычество, никогда не умиравшее, оттого и подняло голову, что в победе магометанства видело унижение, слабость христианства.

51. По мере того как крестовые походы превращаются в торговые, политические, и мысль европейская из религиозной обращается в философскую; но призрак крестовых походов постоянно сохранялся, даже и в 1664 году торговой Ост-Индской компании дано право вести войну с *нехристианскими* государствами.

52. Исторический очерк имел целью показать значение умственной вселенски-соборной деятельности Константинополя, в возобновлении которой заключается даже и мирное освобождение Византии. Для такого возобновления необходим постоянный всенаучный конгресс. Не будучи всенаучным, он не может быть вселенским для настоящего времени. Только вышеозначенное убеждение в учении о Троице, как заповеди, и имманентное воскрешение, или вообще убеждение в необходимости всемирного соединения умственных сил, привлекая к себе интеллигентную часть Турции и ослабляя тем фанатическую, приведет к освобождению Константинополя, к обращению его в центральное место всего мира, где и откроет свои заседания вселенский, всенародный собор.

53. Источниками для всенародной Истории Памира служат самые языки, на которых говорят забывшие о своем общем происхождении народы, но сохранившие память, предание о племенном происхождении, о местах, где жили и умерли их предки. Таким местом для китайцев служит Куен-Лунь, для монголов — Тянь-Шань, для финнов — Алтай, для семитов — Арарат, Назир. Центром всех этих мест, могил предков отдельных племен, оказывается Памир, в котором библейское предание отождествляется с преданиями других народов. Эдем, царство жизни, стал Памиром (бесплодною пустынею, по-нынешнему), начальною первою могилою, к которой примыкают все другие могилы; гора Меру сливалась в представлении народов со стержнем, с осью мира, около которой вращалось созвездие Медведицы. Кремли восточных столиц воспроизводились храмами, воздвигнутыми над могилами отцов, Меру (Мория Иерусалима) с семью планетными небесами, а также и Эдем, как сады, насаждаемые на искусственных горах (висячие сады), и вода, поднятая посредством водовзводных башен, изливалась оттуда в виде 4 потоков. Сближение же Константинополя с Памиром послужит переходом от Троицы как догмата, к Троице как заповеди служения сынов и дочерей человеческих всем отцам, как одному отцу, т. е. от воскресения трансцендентного к воскрешению имманентному, и первым шагом к тому послужит превращение Памира в Эдем путем регуляции метеорических явлений. Эдем был в представлении первобытных народов центром силы оживляющей, он достигал до небес, и небо вращалось около него, как своей оси; материки расходились от него, как лепестки лотоса, вода, исходя одним потоком, который разделялся на 4 реки, орошала или оживляла все четыре части или страны света; там, наконец, было древо знания и жизни. Это не действительность, а мифический проект, потому-то Памир, в который обратился Эдем, открывает нам путь к сыновнему делу. При обращении народного воззрения на мир в колумбо-коперниканское, Меру и другие горы (каковы Альборджи (Эльбрус), Ариарати (Арарат), Олимп), которые для отдельных племен заменяют Меру, оказываются самою землею, т. е. полушариями, у которых полюс есть вершина, а экватор подошва.

54. Ибо как назвать всю эту эпоху, которая начинается с возрождения наук и искусств, которая ставит целью наслаждение? Не есть ли это прямое служение Гермесам, Афродитам, Палладе и проч., только это уже не эллинская прелесть,

а мануфактурно-промышленная фальшь, обман, т. е. тут не изображение только, а сама игрушечная действительность.

55. Только внушениям Гермеса и отчасти Арея (бога войны) можно приписать все старания найти способ управлять аэростатом; хотя, если бы этот способ и был найден, он не мог бы иметь особо важного значения; а между тем аэростаты могли бы иметь очень важное значение в приложении к другому делу, к делу регулирования метеорическими явлениями, о котором сказано будет ниже.

ЧАСТЬ IV

В чем наша задача?

Воскрешение, как акт совершающийся, объединяет не только все религии, все исповедания, оно объединяет в одном действии, во всеобщей родственной, праотеческой любви как верующих, так и сомневающихся, ученых и неученых, сословия, город и село. Время споров приходит к концу, ибо слова или мысль не имеют доказательной силы; обращая же догмат в заповедь, в сыновний, в прасыновний долг, мы переходим из области теоретической, наиболее спорной, из области знания вообще, в область нравственную, наименее спорную, в область действия. Сомневающиеся находятся в положении апостола Фомы: сомнение не лишает его звания последователя Христова, и другие ученики не поверили одному слуху и убедились только тогда, когда увидели воочию; для Фомы же недостаточно было и десяти свидетелей-очевидцев; но сомнение в этом случае равнозначуще глубочайшей любви, жаждущей видеть и слышать возлюбленного Учителя (или же удостовериться самыми осязательными доказательствами), а любовь «выше веры, выше надежды», «с верою без любви мы ничто» (Кор., 1, 13, 2).

Союз веры и любви, или единство трех так называемых богословских добродетелей, т. е. всеобщая добродетель, есть верность Богу, которая не может быть, однако, без верности всем отцам, как одному отцу, и без верности братьям; точно так же как верность отцам и верность братьям немыслимы одна без другой. Все зло заключается в измене, в *несчастии*, по понятиям нашего народа; но и тот «несчастный», с именем которого слилось представление о высшей степени этого преступного предательства, тот, которого Запад в лице Данта поместил в самую глубину безвыходного ада [1], мог бы быть поносим только тем, кто сам чист от измены («Кто без греха из вас, пусть первый бросит камень»).

Как сомнение ап. Фомы равнозначуще любви, так, наоборот, вера нынешняя равнозначуща равнодушию. Равнодушию нужно приписать и то обстоятельство, что явления воскресшего Христа считаются законченными, вопреки прямому обещанию Спасителя, сказанному в ответ на глубоко человечный (а м⟨ожет⟩ б⟨ыть⟩, и на грубо иудейский) вопрос Иуды не Искариотского: «Господи, и что бысть, яко нам хощеши явитися, а не мирови?» (Иоан. XIV, 22). (Примечание 1-е). Соблюдение слова ставится условием явления — «аще кто любит Мя, слово Мое соблюдет: и Отец Мой возлюбит его, и к нему приидема и обитель у него сотворима» (там же, XIV, 21, 23). Не нужно, кажется, делать вопроса, явится ли Христос, когда весь мир сделается исполнителем слова, совершителем заповеди всеобщего воскрешения. Мы полагаем, позволительно желать, чтобы весь мир пришел в разум истины, чтобы весь мир мог избежать вечных наказаний. Можно надеяться, что такой исход дела не найдет себе противников между людьми и, конечно, совершенно сообразен с христианской идеей о Боге, как о любви. Труд всеобщего воскрешения, начатком которого было воскресение Христово, не прекращался, хотя в то же время не останавливалось и противодействие ему. Труд Запада в деле воскрешения, в коем и мы

принимали некоторое участие, может быть назван воскрешением мертвых; ибо какое другое имя может быть дано этому собиранию различных памятников, вещественных и письменных, кои сохранились от самых отдаленных времен с целью восстановить образ только мира в области мысли (т. е. совершить мысленное или мнимое воскрешение)? Кроме этого собирания различных остатков, или останков (реликвий), прошедшего, наука имеет в своем распоряжении, для попыток воспроизведения явлений жизни в малом виде, лаборатории, физические кабинеты и т. п. Затем остаются еще страдательные созерцания, или наблюдения, над теми условиями, небесными и земными, от которых зависит жизнь. Этими тремя способами исчерпываются в настоящее время все средства науки для мысленного восстановления целого образа мира.

Но если довольствоваться только мысленным восстановлением, в таком случае мы или никогда не можем быть убеждены, что этот образ соответствует действительности (это субъективное только знание), или же, если мы его примем за действительный образ мира, в таком случае этот образ, как его знает настоящая наука, будет изображением всеобщего шествия к смерти, сопровождаемого всякого рода страданиями; т. е. такое представление будет истинным мучением для человека, ибо созерцать страдания и смерть, не иметь возможности помочь и при этом не чувствовать мучения от такого созерцания могут только ученые, по самому своему положению не обязанные иметь ни сердца, ни воли, а один только ум. К тому же должно заметить, что, пока наука находится в своей языческой, т. е. городской, стадии развития, пока она есть только образ мира, каким он дается нам в нашем ограниченном опыте и остается в лабораториях и кабинетах, истинного единства между нею и религиею быть не может. Сомнение для науки в таком состоянии обязательно (и это есть сомнение, не жаждущее видеть и слышать, сомнение бесчувственное, не из любви проистекающее); религия же при этом сама ограничивает свое дело храмом, пресуществлением вместо воскрешения, и самое собирание, производимое ею, будет бесцельно. В такой науке народ не принимал никакого участия, ибо для него, как не лишенного ни чувства, ни воли, живущего сердцем и нуждающегося в деятельности, нужно не мертвое, не мнимое или мысленное, а живое, действительное воскресение; он не может найти утешения в воскрешении мнимом, в какие бы пышные фразы оно ни было облечено и как бы ни были соблазнительны эти фразы для сословий вроде адвокатов, ораторов, живущих фразами. Вот, например, как изображают это мнимое воскрешение: «Мир прошедший, покорный мощному голосу науки, поднимается из могилы свидетельствовать о переворотах, сопровождавших развитие поверхности земного шара (поднимается из могилы не для себя, не для жизни, а лишь для того, чтобы удовлетворить наше праздное любопытство); почва, на которой мы живем, эта надгробная доска жизни миновавшей, становится как бы прозрачною, каменные склепы раскрылись; внутренности скал не спасли хранимого ими. Мало того, что полуистлевшие, полуокаменелые остовы обрастают снова плотью! Палеонтология стремится раскрыть закон отношения между геологическими эпохами и полным органическим населением их. Тогда все, некогда живое, воскреснет в человеческом разумении, все исторгнется от печальной участи бесследного забвения, и то, чего кость истлела, чего феноменальное бытие совершенно изгладилось, восстановится в светлой обители науки, в этой области успокоения и увековечения временного» (Герцен. «Письма об изучении природы»). Впоследствии, впрочем, тот же писатель логику назвал кладбищем и в этом ближе подошел к истине.

Все сказанное относительно того, что сделано Западом для мнимого, или мертвого, воскрешения, относится, конечно, к одной лишь чистой, неприклад-

ной, науке. Но приложения науки случайны и не соответствуют широте ее мысли, иначе она вышла бы из рабства торгово-промышленному сословию, которому в настоящее время служит; в этом служении и заключается характеристика западной науки, которая с тех пор, как из служанки богословия сделалась служанкою торговли, уже не может быть орудием действительного воскрешения. Если бы наука имела в виду быть вполне прилагаемой, то, развившись внутри торгово-промышленного организма, она должна была бы выйти на свет, родиться в новую жизнь.

Начало настоящей, нынешней науки положено вместе с образованием особого городского сословия, с отделением города от села, имеющего дело с живою природою, живущего одною с природою жизнью; вместе с отделением мануфактурного промысла от земледелия полагаются основы мертвого, так называемого субъективного знания, мысленного или мнимого восстановления. Всякое ремесло должно прежде всего лишить жизни растение или животное, выделить из общего хода или строя предмет или вещь, чтобы произвести над ними свои операции. Среди таких-то работ и родилась наука; мастерская была колыбелью физики и химии. За этими эмпирически отвлеченными науками последовали, пошли тем же путем анализа, разделения, и умозрительные. Все развитие этих последних состоит в разделении и отвлечении: человека наука рассматривает отдельно от условий его жизни, антропологию от космологии; точно так же душу отделяют от тела, психологию от соматологии; последняя также разделяется на физиологию и анатомию; словом, чем далее идет анализ, тем мертвеннее продукты его. Выше всего, казалось бы, стоит в этом отношении метафизика, эта мертвеннейшая из мертвых, отвлеченнейшая из отвлеченных. Однако есть еще онтология, наука о самом отвлеченном бытии, равнозначащем уже небытию. Поэтому понятно выражение Плотина (который в данном случае является представителем вообще спиритуализма — откуда и аскетизм), что состояние смерти есть самое философское понятие; и еще более ясно, почему воскресение есть самое нефилософское понятие: воскресение все собирает, восстановляет и оживляет, тогда как философия все разделяет, все отвлекает и тем умерщвляет, в конце же концов философия не только восстановление делает лишь мысленным, т. е. самым отвлеченным, но даже самый внешний, существующий мир благодаря созерцательной, сидячей, недеятельной жизни обращается в представление, в психический лишь факт, в фантом; и такое превращение действительного мира в субъективное явление есть результат сословной жизни, функция мыслящего органа человечества.

Но тем не менее все это необходимый, предшествующий момент, ибо прежде нужно все разложить, разделить, чтобы потом сложить и соединить, так как только смертью может быть попрана смерть. Нужно было дойти именно до такой глубины сомнения, чтобы только воссоздание, восстановление всего исчезнувшего и бессмертие исчезающего признать полным доказательством действительного существования, и для такого доказательства необходимо, чтобы мышление стало действием, чтобы мысленный полет превратился в действительное перемещение.

Собирание начинает и современная наука; она собрала лишенных жизни животных, высушенные растения, минералы и металлы, извлеченные из их естественных месторождений,— все это в виде обломков, осколков, гербариев, чучел, скелетов, манекенов и проч.— в особые кладбища, названные музеями. Не изумительно ли при этом то обстоятельство, что это собрание, если бы даже оно было приведено в такой порядок, что могло бы служить полным отображением развития всей жизни мира, могло считаться окончательною целью знания (музеолатрия)?

В противоположность искусственному собиранию лишенных жизни животных, растений и других предметов, производимому современной наукой, в противоположность кабинетным ее опытам и пассивному наблюдению является сельское знание, которое не отделяется от жизни, составляет с ней одно.

Впрочем, сельское знание в строгом смысле не может быть названо знанием, так как оно не вышло еще из мифической стадии развития. Городское знание уже высказалось, можно сказать, все; и тем не менее попытки введения его в село (так как другого образования, кроме городского, пока нет) не имеют успеха; это доказывает, что городское знание для сельской жизни не пригодно и не полезно и что оно должно принять иное направление, чтобы войти в сельскую жизнь, сделаться сельским знанием. От такого изменения знание не только не потеряет, но бесконечно выиграет, потому что сознание всех условий растительной и животной жизни в видах управления процессами ее (в чем и заключается задача сельских жителей) потребует приложения знания во всей полноте его, что особенно очевидно для естествознания.

В основе сельской жизни, сельского дела лежит астрономия, т. е. движение солнца по Зодиаку с его проявлением в метеорическом процессе (конкретная физика и химия), в явлениях растительной и животной жизни. (В какой связи находятся степная зоология с астрономиею, доказывает существование Зодиака; с началом земледельческой жизни вошли, вероятно, в небесный круг и растения, от которых остался теперь только «*Колос*» в «Деве».) По верованиям сельских жителей, они сами были участниками в процессе восстановления жизни растительной, животной, который они видели, и даже в процессе возвращения к жизни предков, который они предполагали только. Византия, столица греко-славянского мира, соединив возвращение солнца к весне с празднованием Воскресения, полагала в основу знания Пасхалию; но, несмотря на это, Византия не могла примирить городского идолопоклоннического знания с сельским; начало такому примирению, примирению религии с знанием, т. е. объединению верующих и сомневающихся, положил, можно сказать, Коперник. Быть может, не простая случайность, что славянин Коперник произвел переворот в астрономии, который должен послужить исходным пунктом нового направления всего знания и в свою очередь произвести переворот и в сельской жизни, направив ее от мнимого управления движением солнца к действительному управлению движением земли, так чтобы весеннее возрождение превратилось в действительное Воскрешение, ибо такое направление знания, по-видимому, могло бы дать только земледельческо-общинное славянство (Примечание 2-е).

Выше мы заметили, что городское знание, городское образование для сельской жизни не полезно; но даже мало сказать, что оно не полезно, оно действует на село губительно, потому что, давая сельским жителям такие знания, которые могут быть пригодными лишь в городе, оно отрывает от села, для жителей которого и без того слишком много приманок представляет город; таким образом, город разрушает село тем, что, так сказать, всасывает его в себя; кроме того, город, сам ничего не производя, прививает и остающимся в селе коммерческие, городские свойства. Таким образом, можно думать, что дело идет к превращению всего в город, а это было бы окончательною порчею, падением. В прежнее время обновление производилось путем нашествия варваров, путем опустошения, после чего вновь возникала первобытная сельская жизнь, которую, впрочем, ожидала та же участь; допустим, что и в настоящее время возможны еще подобные погромы, но желательно ли, чтобы таким путем продолжалось дальнейшее движение человечества? Фаталисты, конечно, ответят: «Таков

закон развития», т. е. ответят, в сущности, то же, что и те, которые говорят (и которых обзывают за это «просвирнями»): «Таков предел, его же не прейдеши»; а к таким фаталистам принадлежат все, думающие, что задача науки состоит лишь в том, чтобы констатировать факты, узнавать болезни, а не лечить их.

Отдаленнейшую причину обращения знания только в мысленное восстановление, причину отделения его от жизни, нужно искать в изначальном нарушении целостности человеческого рода, т. е. в забвении своего долга к отцам. Вследствие этого забвения произошли народы, не помнящие своего родства, враждебные друг другу языки, или язычники, и тот международный раздор, при коем воскресение стало предметом лишь ожидания, а не деятельности, сделалось выражением мщения, суда.

Язычниками назывались именно те племена, которые в противоположность семитическому племени наименее сохранили единства в языке (т. е. наиболее забыли родство, единство происхождения), так что утратили всякую возможность ко взаимному пониманию. У этих же племен утратилось и понятие об Едином Боге, ибо прилагательные, обозначавшие свойства Единого Существа, сделались названиями особых существ, богов. Семиты же сохранили даже имя родоначальника арийского племени Иафета, Япетоса, Юпитера; нет народа правее семитов пред своим родоначальником Симом, и нет преступнее народа против общего отца всех людей, которого они называют Адамом. Если христианство есть действительная взаимность, то оно не может ограничиваться сохранением лишь возможности понимания при некоторых усилиях, и притом между некоторыми лишь народами; оно должно создать всечеловеческий, всенародный язык и тем устранить одно из важнейших препятствий к установлению взаимности между ними.

Вследствие забвения долга к отцам произошли сословия, забывшие общее происхождение, неспособные даже понимать друг друга, потому что одни говорили искусственным, книжным языком, другие же — живым, народным; и чем глубже различие между сословиями, тем мертвее становится первый и грубее второй. Из этих сословий одно, интеллигенция, удовлетворяется мнимым, или мертвым, воскресением (наукою и искусством), а другое, народ, и самих мертвых признает живыми. Знание, отделенное от действия, превратилось в созерцание, а действие без знания — в механическую работу. (Отсюда и борьба между идолопоклонниками, признающими недействительное воскрешение, и идолоборцами, отвергающими его, борьба Востока с Западом, которая и составляет содержание всемирной истории.)

Новейшие лингвистические исследования показывают, что первыми отделившимися и забывшими своих отцов были нынешние западные народы: кельты, пелазги (вероятные предки греков и римлян), фракийцы, германцы и проч.; славяне же и зенды последними оставили родину арийского племени, и это выселение их случилось в то время, надо полагать, когда поклонение естественным силам начало заменяться почитанием нравственной силы (так, *Бог* и по-персидски *Богас*, также и железо имеет один корень с персидским названием железа), когда человек начинал уже сознавать обязанность борьбы со злом, следовательно, заключал уже в душе своей зародыш мысли о воскресении, которая и была развита зендами [2]. Племена, отделившиеся прежде славянского и зендского, не только забыли об общем происхождении, но и выработали презрение ко всему иноплеменному и даже одно к другому. Этим характером особенно обозначилось племя крайне-восточное (индусы, составившие высшие касты в Индии) и крайне-западное (гордые британцы). Напротив, славяне (хотя и забыли об общем происхождении) не чуждались общения даже и с не принадлежащими к арийскому племени народами, они роднились со всеми инородца-

ми. В континентальной глуши совершалось великое явление сближения двух самых отдаленных по генеалогической таблице племен, арийского и чудского, за что мы и получили кличку «туранцев» (Примечание 3-е).

Это распространение славянского племени по материку и сближение его с инородцами, стоившее огромных трудов и страданий, не записано историею (Примечание 4-е), ибо история следила за другими объединениями и колонизациею, за объединением через порабощение в бойких местах океанической, богато одаренной полосы, коей два полюса составляют Индия и Англия, слившиеся в одно через порабощение первой последнею. Англо-индийская колония основана не на родовом, конечно, начале, а родство тем не менее между ними существует, и названо оно индогерманским, или индоевропейским, и напрасно не названо индобританским. Такая же связь существует и между всеми народами земли. В науке это открытие (родства всех народов) самое недавнее и еще не доказано; в религии же не только христианской, но и иудейской — старая истина. А у нас чувство родства со всеми составляет отличительную черту народного характера, выработанного формою быта (родового), в которой мы до сего жили. По этому признаку нас и относят к отсталым, деревенщине, необразованным; и эти названия будут действительно (справедливо) укоризненными, и даже вполне укоризненными, если деревня, не переставая быть собою, не создаст лучшей жизни, если из нее не выйдет спасение городу. Соглашаясь, что родовая форма самая первобытная, примитивная, архаическая, дикая, детская, мы тем не менее должны отдать ей решительное преимущество пред самыми развитыми, юридическими формами. Родовая форма в идеальном, т. е. проективном, смысле есть такой союз, который держится внутреннею силою (чувством), не употребляя внешнего принуждения, насилия, она тот союз, образ которого дан нам в Троице. В действительности родовой союз такого идеального совершенства, какой дан в Троице, иметь не мог, ибо внутреннее чувство, на коем он основан, есть чувство темное, происходящее из бессознательного и невольного процесса рождения; и чем более размножался род, тем менее становились ощутительными признаки родства по причине той же темноты или, лучше сказать, трудности постигнуть процесс размножения (рождения). Однако трудность постижения не давала человеку права отказываться от тяжелого, трудного пути знания и заменить родственный союз принудительной силой, в чем бы она ни выражалась, в личном ли насилии или в юридическом законе. (Замечательно, что именно слова, обозначающие родство, сохранили наиболее сходства во всех языках арийского происхождения.) Существование юридического, внешнего закона оправдывается неведением внутреннего, естественного; но такого оправдания допустить нельзя, если уже нельзя оправдываться незнанием даже закона юридического, придуманного, сочиненного. Из этого видно, почему грехи неведения, т. е. вообще невольные, бессознательные,— первородный грех, суть грехи смертные, наказуемые смертью; не признающие же этого становятся на сторону неведения, делаются обскурантами, противниками знания, противниками обращения бессознательной слепой силы природы в сознательную, управляемую разумною волею. Несмотря на наше неведение, родство все-таки существует, и как ни велико различие особей разных племен, но все они произошли от одного родоначальника, между всеми существует родство как физиологическое, так и лингвистическое, и из последнего должно произойти собирание для раскрытия первого. Как естественная задача, так и Божественная заповедь требуют обратить бессознательное, невольное рождение во всеобщее воскрешение и психофизиологическое знание в психократию.

Объединение в языке не может не быть результатом сознания родства, потребности взаимного понимания при общем деле. Стремление западной науки

открыть единство всех языков может быть поставлено ей в большую заслугу, если из этого произойдет действительное объединение в одном языке. Мы разумеем не создание языка искусственного, а такого, который был бы результатом всеобщего сравнительного языкознания. Языки чрез разделение подвергаются порче, слова, которыми говорим, делаются непонятными, а потому всемирный язык будет не новым, а усовершенствованием, возвращением каждого частного языка к первоначальным чистоте и понятности, что увеличит его силу и выразительность. Нельзя, конечно, считать объединением те уродливые языки, которые образуются при торговом сближении, как воляпюк, или язык, на котором объясняются русские с китайцами в Кяхте. Такое смешение происходит и происходило во всяком Вавилоне, т. е. во всяком торговом городе, и служит лишь к затемнению смысла слов, это наказание за искажение языков отеческих (Примечание 5-е). Политическое и экономическое преобладание может, конечно, изменить язык, уподобить в этом отношении подчиненный народ преобладающему; но не в этом состоит лингвистическое объединение, *филологическая пятидесятница* [3], это священное дело, литургия собирания (оглашенных), дело миссионерское. Если смотреть на христианство как на собирание, как на миссионерское дело, т. е. *оглашение*, как на первую только часть литургии, то и тогда совершение богослужения на понятном только для каждого отдельного народа языке будет далеко не полным исполнением задачи, будет общением лишь в чувствах, отчасти в мысли, но не в слове; общение в слове будет зависеть от успехов лингвистики, которая далека от исполнения и теоретической своей задачи, словаря корней всех языков. Причина малой успешности лингвистики и вообще наук зависит от того, что человечество считает главным своим делом общественное, а не общее; наука же принадлежит к общему делу, хотя в настоящее время она и составляет предмет занятий лишь немногих. Пятидесятница, после которой началось собирание, т. е. первая часть литургии, есть праздник лингвистики; но то, что совершилось тогда чудом, теперь должно совершиться трудом. Съезд лингвистов есть уже начало трудовой пятидесятницы. Перевод Священного Писания на какой-либо народный язык есть вместе и начало изучения его; изучение же языка есть открытие родства его с другими языками; таким образом, по мере распространения христианства и лингвистика делалась бы более и более христианскою, т. е. всемирною, и собор представлял бы съезд лингвистов со всего мира; общее в языках выделилось бы и составило бы всемирный, всенародный, т. е. всеязыческий, или христианский язык. (В этом деле семинарии имеют гораздо больше значения, чем гимназии; семинарии все-таки еще помнят, что должны образовать учителей для народа, и потому все почти семинарии, кроме центральных, имеют в числе своих предметов местные языки, гимназии же задаются целью уничтожить в своих воспитанниках всякий след даже местного говора.) Пока же не будет единства в слове, до тех пор люди будут братьями, которые не говорят друг с другом, точно так же, пока люди не будут сближены лучшими средствами сообщения, не на основании экономических интересов созданными, до тех пор люди будут братьями, которые даже не бывают один у другого.

Местные литургии суть миссионерские действия, действия собирания, приобщающие местные населения ко всеобщему союзу для всеобщей литургии; и если каждая местная литургия не приводит местное население к общему делу, то служит лишь к большему осуждению; мы живем в период оглашения, покаяния, и называть себя верными было бы дерзостью.

С войны 1877 года, казалось, должна бы начаться для нас новая эпоха; собирание русской земли должно бы было, по-видимому, расшириться в собирание целого славянского племени; казалось, что узы, соединяющие свободные

народы с нами, будут теснее, глубже; исчезнет все принудительное, все насилие в этом новом собирании. Плачей, подобных плачам Новгорода и Пскова, которые доходили, конечно, до слуха Иоанна III, не услышит новый собиратель. Связь умственная, нравственная, художественная соединит нас с освобожденными народами. Ближайшею же нашею целью должно быть раскрытие родства всех народов славянского племени.

В проект церкви в научном смысле входит прежде всего проект всеобщего переоружения, т. е. употребления оружия для метеорической регуляции, что только и может привести к устранению причин вражды и борьбы. Нет надобности скрывать, что нынешние передовые сделаются отсталыми, обскурантами, защитниками сословного знания, юридической лжи и экономической продажности; «Всякий труд есть товар, каждый шаг должен быть оплачен»,— будут повторять они; «Весь мир торжище, борьба законна»... Нынешние прогрессисты, утратившие всякий нравственный смысл, бессознательно, простодушно-циничны, а будущие консерваторы, т. е. эти же нынешние прогрессисты, будут наглыми циниками. Настоящее человечества благодаря своему устройству есть ложь, и ложь организованная; но человечество станет, сделается истиною, когда переоружится. Долг ученого и интеллигентного сословия быть деятелями, посредниками при этом переоружении. Истина может принадлежать не сословию, а только всему человечеству в совокупности всех поколений. Разум всего человечества и наука должны быть тождественными, тогда и будет истина.

Византия была столицей греко-славянского мира; история Московского государства, как справедливо замечено, являлась отражением истории Византии, но Византии времен упадка. Москва, собирательница России, можно сказать, дочь Византии, но рожденная в старости, потому-то и храмом собирания был в ней храм Успения Богоматери (Примечание 6-е), а не храм Софии — Премудрости Божией, которая была символом Троицы и храм коей, созданный в цветущую эпоху Константинополя, был как бы художественным выражением этого догмата. В образе Троицы Царьград создал идею собирания человечества, как в иконописи и вообще в священном искусстве, или обряде, создал средство к этому собиранию, которого совершить, однако, не смог, потому что на выработанное им уже учение о Триединстве смотрел лишь как на догмат, а не как на проект собирания, на иконопись же и на обряд даже и не смотрел как на средство к собиранию. И Москва, находившаяся под опекою Византии до самого почти падения ее, не могла усвоить иного взгляда на собирание, кроме того, какой был у ее воспитательницы; поэтому-то московское собирание и отличалось такою суровостью; она, как говорили, «вынимала души из областей». Если православие есть иконопись, обряд или вообще искусство как средство народообразовательное, то в настоящей, временной столице православия все наглядные средства образования должны быть соединены, т. е. должны быть соединены все музеи: исторический, этнографический, антропологический (или путь к объединению всеславянскому и к всенародному) и музей земледельческий (или естествознание, как образовательное средство к разрешению вопросов продовольственного и санитарного). Все эти музеи должны быть соединены и обращены в храм премудрости, в чем и будет выражаться объединение светского и духовного, научного и религиозного, классического и реального в христианском, потому что христианство не сторона, не партия, оно само объединение. И таким образом объединяющим храмом премудрости будет выражено объединение всего того, что не могло быть объединено Константинополем, всего того, что после падения его разошлось в разные стороны: одно (классическое, языческое и проч.) перешло на Запад, а другое стало наследием России; Запад получил капитал древнего знания, Москва же наследовала лишь

долг, приняла на себя обязанность освобождения Востока и просвещения его (Мелетий Пигас[4]); но исполнить этот долг Москва может, только получивши умственные средства от Запада. Музей и должен представлять соединение всех этих средств в видах достижения одной общей христианской цели. Создание музея, коего центром, основанием и венцом будет храм Премудрости Божией, и укажет человеку дальнейшую его цель и долг. Создание такого народовоспитательного храма есть превращение промышленной, художественной и научной (хаотической) розни в одно общее отеческое, прародительское дело (Примечание 7-е) есть воссоединение объединенной таким образом интеллигенции с земледельческим трудом. Строение этого храма премудрости есть в то же время и внесение стройности в общество. Созидая храм, создают из себя церковь. Функция этого храма, как и созидательница его, есть литургия.

Первая вещь, сохраненная на память об отцах, была началом музея, как сыновняя любовь, благочестие, была началом премудрости. Музей и храм премудрости, т. е. храм Софии с храмом Афины или муз, будет скрижалью, на коей начертается план, или проект, всеобщего воскрешения и, таким образом, сделается всенародным иконописным университетом. Тогда обязательное посещение каждым этого святого места просвещения будет иметь смысл завершения, запечатления образования, замены кругосветного или всесветного путешествия; побывать там — значило бы побывать везде, а не в Иерусалиме только или на Самарянской горе. Такое посещение будет не предпочтением, не обожанием одного места перед другими, а расширением мысли на целый мир, мысли, обнимающей прошедшее и отдаленное и видящей во всем этом многоразличное единство, руководящее в общем, совместном труде. Посещение такого храма было бы не поклонением только в духе и истине, но вело бы к обращению слепой силы в сознательную, разумную, в орудие служения Духу и Истине. Этот храм-музей был бы бесплоден, если бы он не был эквивалентным замещением торгово-промышленного идолопоклонства, потому что он не объединял бы, если бы не уничтожал поводов к разрыву, если бы художественные силы, употребляемые на отделку предметов, вещей частного, домашнего употребления, не обращались бы на создание этого храма и на свойственное ему отправление, т. е. на осуществление объединения; ибо обращение художественного произведения в личную, частную собственность есть святотатство, а создание храма на деньги — симония[5].

Называя симониею строение храма при посредстве денег, мы не хотим этим осуждать нынешний способ созидания и поддержания храмов, который, правду сказать, доходит до крайнего неприличия (так, в настоящее время уже не скрывают, что храм и служба имеют главною целью приобретение денег); но самое неприличие служит к оправданию; оно указывает по крайней мере на отсутствие лицемерия, ибо, что бы ни делали, чем бы ни прикрывались, сущность дела от того не изменится, и в настоящее время созидание и поддержание храмов только от денег и может зависеть; и такой способ неизбежен, пока строение храма не станет вместе и строением церкви.

Началом премудрости, во имя которой создается храм-музей, будет не ветхозаветный страх, но и не хула, или порицание и осуждение, не критика, а сыновняя любовь, т. е. благочестие, как это следует из вышесказанного; создание такого образовательного храма будет концом критико-революционного периода и началом периода объединения, восстановления, сознательного движения. Критико-революционный период кроме влияния, которое он производил на нас, являлся против нас и вооруженною силой в лице Наполеона I и III. Наполеон I сам отождествлял себя с принципом этого периода и в то же время объявлял, что мир в Москве был бы завершением задачи века.

Точно так же и Наполеон III являлся провозвестником принципов 89 года, полным торжеством которых было бы узаконение раздора, антагонизма, что и называется конституцией. Мы должны ожидать и третьего нашествия этих принципов в лице немцев, Англии и вообще всего Запада, который есть орган того же критико-революционного принципа. Мысль же, выраженная в христианском храме языческих муз (не по греческой мифологии, а по западноевропейской или, иначе сказать, в храме муз всех ветвей знания и искусства, так как с появлением новых наук и искусств увеличивается и число муз), есть предложение с нашей стороны мира, условия которого были выработаны нашим общим наставником Константинополем на вселенских соборах и были приняты предками нынешних западных европейцев, но лишь как теория, а не как условия, на коих могли бы воссоединиться разрозненные и враждебные друг другу народы. Всенародный храм всех музеев третьего Рима, Кремля, будет по преимуществу всеславянским храмом, потому что славянскому племени принадлежит раскрытие мысли о всеобщем соединении и принятие ее как руководства, как плана, проекта деятельности, жизни.

Создание такого храма будет внешним выражением согласия строителей, единства их мыслей, чувства и всего миросозерцания, результатом соглашения всех во взглядах на все настоящее и прошедшее; без такого согласия и без личного участия всего ученого, художественного, промышленного, ремесленного, вообще всех классов людей невозможна постройка такого храма, ибо если бы на построение его жертвовались только деньги, это построение не было бы выражением внутреннего согласия (деньгами мы, собственно, откупаемся от работы); не принимая же участия в самой работе, мы исключаем, отлучаем себя от церкви, от единства в мысли, в чувстве, в общем действии, обрекаем себя на бесследное исчезновение, предаем себя смерти, отлучаемся не только от настоящего союза, но и от будущего блаженства (т. е. сами себя анафематствуем). Воссоздавая других, мы воссоздаем себя, как, говоря о других, мы сами высказываемся, раскрываем самих себя; скажи мне, как ты думаешь о тех или других лицах, о том или другом предмете, и я скажу, кто ты таков: и если ты выскажешься обо всем и обо всех, то ничего сокровенного в тебе не останется, ты раскроешься вполне. Создавая храм премудрости, мы сами умудряемся, потому что через это создание вступаем в согласие друг с другом, и таким образом трансцендентный образец общества делается имманентным: мы сами создаем себе памятник, и не памятник, а силу, которая возвратит нам жизнь, мы приготовляем свое собственное воскресение. Ибо в чем заключается отправление храма? Оно есть литургия; литургия же состоит в том, что берут прах предков в виде хлеба, из хлеба вынимаются части, называются по имени, напояются вином и затем претворяются в тело и кровь; и это было бы действительно тело и кровь, если бы наша вера была живая, если бы она выражалась, обнаруживалась в деле, если бы литургия не ограничивалась храмом, если бы внутреннее общение переходило в общее всечеловеческое дело. Соединение всех в одном деле и одной задаче и есть отправление этого храма, или литургия, т. е. всеобщее действие. Интеллигенция всех муз, воссоединясь с сельским людом, имеющим дело с прахом предков, будет обращать этот прах уже не в пищу только потомкам. От силы этого братского воссоединения во имя отцов зависит дальнейший ход литургии, принимая, что литургии всех стран и мест входят в одну, еще не оконченную, продолжающуюся.

Так называемая интеллигенция должна необходимо пройти курс этого храма, чтобы сделаться миссионерами нового объединения не по типу организма, а по образцу Триединого Бога (Примечание 8-е). Объединение по типу организма обезглавливает большинство людей и обращает их в механические орудия;

тогда как истинное единство, или родство по мысли и чувству, не может допустить такого противородственного, преступного изуродования; напротив, оно возглавливает всяческая. Истинное единство по образу Троицы есть теснейший союз личностей, в коем выражено то начало, которое мы называем нравственностью; объединение же по типу организма построено прямо на отрицании нравственного начала, потому-то оно и может держаться только насилием, принуждением. Общество по образу Троицы не нуждается во внешнем принуждении, в насилии, которое удерживало бы людей в обществе, и тем не менее это глубочайший союз личностей; держится он психическою, душевною силою, взаимознанием; следовательно, в таком обществе знание не может оставаться достоянием только некоторых, оно необходимо принадлежит *всем*, так как взаимознание есть основа общества, без него и не будет такого общества. Наоборот, в обществе по типу организма, в котором, чем больше разделяются занятия, тем больше оно приближается к своему идеалу, т. е. к типу организма, и по новейшим воззрениям делается совершеннее, в таком обществе знание становится достоянием одних, меньшинства, а дело, действие, работа — уделом других, большинства. Поэтому, чем такое разделение в обществе совершеннее, тем менее оно делается способным к просвещению, ибо просвещение, не поддерживаемое главным занятием, не имеющее ничего общего с ним, не обращающее в исследование главного занятия человека (а таким занятием может быть лишь труд земледельческий и ни в каком случае не мануфактурный), *просвещение на досуге*, такое просвещение не может быть плодотворным. Для рабочего, исполняющего роль руки в течение шести дней, голова точно шляпа, которую он надевает по праздникам (если он только будет ее надевать; не предпочтет ли он этой шляпе что-либо другое, разгул, например?). В обществе по типу организма одни, так сказать, имеют право производить исследования, а другие могут только читать на досуге, если умеют, или же слушать популярное изложение этих исследований. Не напоминает ли это кастовое устройство, при котором одни могли читать и толковать, другие только читать, третьи только слушать и т. д.? Конечно, все это неизбежно; обойтись без этого нельзя; разве без такого разделения возможно произвести такие горы брошек, сережек и т. п. безделушек, горы, неизмеримо превосходящие пирамиды и другие сооружения древних? Откажется ли когда человек от всех этих пустяков, осуждающих его на египетскую работу?.. Красивое оперение (разумеем фабрикацию хлопчатобумажных и других тканей), развиваемое в человеческом роде, как и в царстве животных, половым подбором, обходится чрезвычайно дорого, наряды покупаются утратою взаимности (т. е. внешнее заменяет внутреннее).

Эти два типа общественного строя (по типу организма и по образу Троицы), один в полном расцвете сил, другой же в зачатке, представлены в настоящее время, первый — Англиею или Западом вообще, а второй — Россиею (если только Россия не окончательно еще объевропеилась) и всеми земледельческими народами. Второй тип, как зачаток, принадлежит всем без исключения, потому что он истинно человеческий и истинно Божественный (в Боге же он полная действительность); но сохранился этот тип наиболее у отсталых, у дикарей, в захолустьях.

Запад с Англиею во главе считает учение о Троице самым антифилософским учением и почему-то даже мистическим. Если бы Христос сказал: «Я не в Тебе и Ты не во Мне, и те в вечной розни, вне нас, да будут» или же: «Я на Тебя и Ты на Меня» [6] и т. д.— тогда это учение не было бы мистическим, антифилософским, ибо никакого другого единства, кроме экономического и юридического, ныне не допускается и борьба во всех видах считается даже условием прогресса. Россия же хочет (если только хочет?) быть тем, что Западом отвергнуто,

отброшено; и если она примет этот образец (обратится к нему сознательно), то возьмет на себя только долг, обязанность, и, долженствуя в таком случае служить кадром для объединения по образу Триединого Бога (т. е. для раскрытия родства всего человечества), она не может уже быть стороною, партиею, она должна будет избегать войны и направить свою деятельность на устранение причин ко вражде, и прежде всего в себе самой, конечно.

Нет вражды вечной, устранение же вражды временной составляет нашу задачу. России остается на выбор: 1) или примирить Европу и Азию, Запад и Восток (Ближний и Дальний), и примирить не теоретически только, как это сделал Константинополь, но и практически, устраняя причины к раздору; 2) или же самой разложиться на Азию и Европу. Даже и замечено уже было, что народ в России уйдет в раскол, а верхние слои обратятся в католическое суеверие или в протестантское неверие.

Не вечно также разделение на немых, или немцев (варваров), и словесных, или славян, потому что в основе взаимнонепонятных слов лежат корни (эти общие предки), понятные для всех народов арийского происхождения, обзывающих друг друга варварами, т. е. бессловесными. Устранение этой временной непонятности есть задача филологии (если не считать ее не имеющей практического приложения) и воспитания. *«Еще свят не перестанет быть святом, как славянин станет немцу братом»* — таков краеугольный камень панславизма.

Но не смешение языков только не вечно; умрет и конкуренция; будет иметь конец и революция; даже внешняя борьба и естественный закон борьбы не имеют права на вечное существование! Закон, который признает совершеннейшим того, кто материально сильнее и умственно хитрее и вообще кто искуснее подделывается под природу,— такой закон может держаться только невежеством и слепотою. Должна быть умерщвлена, наконец, *и смерть сама* — самое крайнее выражение вражды, невежества и слепоты, т. е. неродственности.

Итак, нет вражды вечной, устранение же временной составляет нашу задачу, задачу России, как задачу, долг и всех народов (но нельзя же говорить о долге другим, когда не исполняем его сами), задачу России, которая поздно вступила в европейский союз (правильнее было бы сказать — в раздор), вступила в качестве посредницы, в качестве миротворца.

В чем же должен состоять миротворный, посреднический план?

Англия имеет целью посредством так называемого свободного торга, поддерживаемого, однако, новоусовершенствованным оружием, обратить человечество в международный организм, т. е. дать всему человечеству антихристианскую форму, в которой «субординация», даже «слияние» при величайшем взаимном отчуждении, «раздельности», найдут свое полное выражение,— Англия стремится дать роду человеческому такую форму, при которой все народы будут исполнять роль низших сословий, чернорабочих, производящих сырые или полусырые продукты, сама же она, как мастеровой, будет прилагать последнюю руку к ним. Но для всего этого необходимо обезземеление большинства населения; и ни в одной стране не произведено оно в таких больших размерах, как в Англии. Это обезземеление не просто экспроприация, это экспатриация, нечестивое дело отлучения детей от праха отцов, лишение их возможности исполнить долг к ним (Примечание 9-е).

Называя обезземеление экспатриациею, лишением отечества, мы это делаем для уяснения, почему возникший из экспроприации пролетариат (болезнь, не обещающая Англии благоденствия) есть наказание, соответственное вине, хотя и невольной. Но всю силу этого бессознательного греха мы поймем тогда лишь, когда представим себе долг к отцам в истинном его значении, т. е. как долг воскрешения. Тогда экспроприация будет, во-первых, лишением детей ма-

териала, из которого они, подобно художникам, могут осуществить свою мысль, выразить свою отцеподобную, единосущную отцам душу! Во-вторых, это будет лишением разумного существа предмета, на который может быть обращена его мысль, его знание, ибо только земледелие может быть исследованием природы и только земля — предметом археологии в обширном смысле, науки, которая, руководимая чутким сердцем сыновей, разыскивает рассеянные частицы отцовского праха; и, в-третьих, экспроприация есть лишение предмета любви, заставляющее забывать отцов и тем уничтожающее и братскую любовь, возможность выразиться ей во всей силе, что может иметь место только в воскрешении. Естественным последствием всех таких лишений будет атрофия всех способностей души, разума, чувства, воли, способностей познающей, чувствующей, действующей, т. е. все эти лишения суть полное вынимание души. Подобное же дело Англия совершила и в других странах — в Ирландии, в Индии и проч.

Подчинение себе мира посредством свободного торга Англия считает своею миссиею, призванием, помазанием, т. е. своим будто бы христианским делом, как и революция считала свое дело настоящим христианским делом, распространением братства. Торговля хотя и не может зваться делом христианским, тем не менее именно в ней проявляется в настоящее время историческая деятельность, а не в католической или англиканской пропаганде, которая есть только тень дела. Эта пропаганда распространяет Библию, но книга, хотя и священная, все-таки остается только книгою; чтение, например, о смешении языков, о Пятидесятнице, не уничтожает разделения языков и не дает возможности понимания друг друга; мы все язычники в полном, буквальном смысле слова, пока не понимаем друг друга. Евангелие есть только программа объединения, которая не приводится в исполнение. Христиане сокрушаются о грехах сего мира, не вникая в условия, делающие зло неизбежным, грозят миру страшным судом, не замечая, что зло и в них самих, этих проповедниках, живет в той же силе, как и во всем мире, ибо при нынешних естественных условиях (а их принято почему-то считать непреодолимыми) нельзя делать добро, не делая этим самым зла.

Долг, вытекающий из всех вышеизложенных задатков, врожденных и историко-географических, т. е. сама природа и история, требует от России, от нас (Примечание 10-е) (несмотря на трудности и опасность, сопряженные с исполнением такой миссии) не только не содействовать осуществлению антихристианского идеала, но и принять на себя долг посредничества за индусов и за всех эксплуатируемых народов, не отказываясь при этом из угодливости к Англии и от исконного долга — обращения кочевников (за коих Англия принимает на себя долг ходатайства) в оседлый, земледельческий народ. И если исполнение этой миссии навлечет на нас войну, то и необходимые способы войны мы должны, или по крайней мере желательно, сделать бескровными. Способы эти: 1) крейсерство и 2) проведение железной дороги до Индии.

1. Крейсерство [7]. Волга и вся удивительная сеть наших рек, воспитавшая удаль ушкуйников, разинцев, всех этих богатырей, дух которых не умер еще, конечно, в миллионе людей, работающих на 150 тысячах судов и плотов по всем нашим рекам и озерам, но способен преобразиться и, оставаясь бесстрашным, удалым, не быть жестоким, каким он был тогда,— вся эта речная сеть, можно сказать, создает на континенте силы, которые найдут свой исход и приложение только на океане, с которого в настоящее время мы совершенно вытеснены. Таким образом, сама природа, так сказать, создает для континента необходимость искать выхода в океан, вынуждает нас к борьбе с воспитанными океаном мореплавателями и дает средства к созданию крейсерства, которое только

и может бороться против эксплуатации со стороны Англии. Конечно, эта необходимость выхода может найти иное приложение (как о том и будет сказано ниже), кроме войны, во всяком случае не желательной; но и крейсерство, чтобы стоять на высоте изложенной миссии, должно, насколько возможно, быть бескровной войной. Крейсер, завладевший кораблем без пролития крови, удостаивается высшей почетной награды, которая служит в этом случае выражением того, что признается самым лучшим, самым желательным в видах достижения цели. Взятое крейсером имущество не становится добычею, оно обращается на содержание раненых и семей убитых воинов, как своих, так и неприятельских, т. е. на залечение ран, неизбежных при всякой войне, и притом без различия, которой бы из сторон они нанесены ни были. На море мы должны следовать той же традиционной политике, как и на суше; у нас нет приобретений, которые служили бы доходною статьей, возьмем Кавказ, Туркестан и проч. Да и какая иная политика может быть у народа, который дает такое наставление своему богатырю: «Не помысли злом на татарина, не убей в чистом поле христианина», и при этом не обещает ему за это никакой награды. Крейсерство, если оно будет таким, как сказано, оставит по себе иное воспоминание, создаст себе другой памятник, чем прежние войны; из добычи не сделают трофеев, не обратят ее на создание триумфальных арок и колонн и победных музеев, т. е. на увековечение вражды; добыча должна быть обращена на увековечение лишь доблестных примеров великодушия и бескорыстия.

2. *Проведение железной дороги до Индии.* Можно надеяться, что одно проложение этой дороги избавит Россию от кровопролития и придаст большую силу, особое значение нашему посредничеству в деле репатриации, в деле всеобщего сельского ополчения, или сельской воинской повинности, в деле наделения индусов землею. Такое посредничество Англиею сочтется, конечно, за вмешательство в ее внутренние дела; но мы принимаем же, и весьма смиренно, вмешательство Англии в наши среднеазиатские дела. Одно наше приближение к Индии избавит нас от необходимости делать какие-либо прямые предложения Англии в интересах индусов; оно будет говорить сильнее всяких слов. Наделить землею — это значит вложить опять душу, которую вынимают, когда родной прах делают чужим, т. е. когда отчуждают землю, когда самих земледельцев обращают лишь в орудие, лишают их и разума и воли, без коих земледелие не может стать исследованием природы, не может сделаться обращением слепых сил природы в сознательные; отнимая прах предков, делая его чужим, вместе с тем и этот прах из предмета любви, в который также должна быть вложена душа, превращается лишь в доходную статью. Индусы признают только одно средство для улучшения быта лиц отверженных каст — смерть, ибо только она дает возможность, по их убеждению, возрождаться в высших кастах; т. е. в Индии признается нужною смерть для того самого, для чего в христианском мире считается нужным крещение, уравнивающее во Христе раба и свободного и которое должно сделать крещеного нравственно и умственно способным членом церкви. Гражданский закон совершить этого, конечно, не может, но он должен поддержать акт крещения актом, подобным положению 19 февраля 1861 года, соединенным притом с законом всеобщей воинской повинности; т. е. гражданский закон должен наделить крещеных землею и возложить на них обязанность защиты отечества, это должно подействовать благотворно и на высшие касты, отвлекая их от созерцательности и праздности.

Покровительствуя известным учениям Рам-Могун-Роя, Кешуб-Чандер-Сена и друг., объявляя «деизм» естественною религиею всех племен и людей, англичане делали со своей стороны попытку объединить индусов с собою и со всеми народами. Это объединение, при коем сохраняются и междуна-

16—155

родный и междусословный раздоры, в сущности весьма невинного свойства. Если бы это шуточное объединение не вызывало упорного противодействия со стороны действительно натуральной, т. е. свойственной Индии, религии брамаизма, а с другой стороны, если бы адепты этого мнимого объединения (большая часть интеллигенции) не придавали ему серьезного значения, то оно и не стоило бы упоминания. Рам-Могун-Рой сделал попытку, продолженную Дебендра-Нат-Тагаром, Кешуб-Чандер-Сеном, Ананда-Моган-Бозе, создать общую религию [8]. В сущности, это попытка обратить индусов в англичан и вместе с тем «соединить евангельское благочестие с унитарною теологиею». «Брамаизм,— по мнению индийских деистов,— отличен от других религий, и, однако, он сущность всех». Люди, исповедующие эту натуральную религию, какой бы стране или народу они ни принадлежали, суть брамаисты.

Но в чем же выразится это единство людей разных стран и народов? Не говоря уже о вековых антипатиях, люди разных стран и понимать-то друг друга не могут. Возможно ли, чтобы международная вражда прекратилась только оттого, что все народы будут исповедовать деистическое credo? В отвлеченном единстве нет и не может быть ответа на вопрос: как прекратить наши раздоры? Что можем мы узнать от существа, которому не свойственно никакое определение? Из соединения во имя единого, отвлеченного существа получается и общество тоже отвлеченное, бессильное. В унитарном догмате (деизм признает два лишь догмата: существование только Бога и бессмертие душ) не заключается ни заповеди, ни образца для нас; унитаризм ограничивается словами без дела; он не примиряет, а только игнорирует все различия, все причины к раздору, все основания, на которых держатся касты не в Индии только, а всюду. Гимны, молитвы, речи и проповеди, чем только и ограничивается служение Богу унитариев, не подвигают к единству.

Деизм — самая искусственная, ненатуральная религия; натуральною может быть названа только религия, свойственная природе страны, которая в ней родилась; так, брамаизм, или индуизм, есть религия, натуральная Индии, потому что она в ней родилась. Считаясь браминскою, Индия имеет столько религий, сколько в ней каст, сколько профессий («солдат обожает свое оружие, ремесленник — свои орудия»), как и всякая другая страна в большей или меньшей степени, если только имеют привязанность к своей профессии.

Но религия натуральная, т. е. поставляющая предметом обожания природу (то, что ниже человека), собственно, не может быть названа натуральною, или свойственною человеку; но освободиться от такой религии, как и от господства природы, одними только словами, переменою лишь мнений, само собою разумеется, невозможно.

Ввести деизм в Индию — значит обратить двести миллионов индусов в кабинетных ученых. Деизм вовсе не высшая форма религии, как и ученый или философ отнюдь не высшая ступень, не идеал человечества, а только его одностороннее, уродливое развитие.

В своих попытках Рам-Могун-Рой еще не совершенно отрешился от натуральной индийской религии; отрицая брамаизм, он признавал Веды. Дебендра-Нат-Тагар отрекся и от них, но полной отвлеченности и безжизненности еще не достиг; он признавал еще личного Бога, бессмертие души, молитвы и вместе признавал действительным только нравственное, внутреннее раскаяние; признавал также за всеми и право слушать и читать Священное Писание, право, нужно заметить, совершенно мнимое для тех, кто не умеет читать и не может понимать читанного или слышанного.

Кебуш-Чандер-Сен вступил в борьбу с кастовыми предрассудками; но эти предрассудки основаны на различии занятий и происходящем отсюда различии

образа мыслей, чувств и понятий; необходимо заметить, что причин, от коих зависят различия, гораздо больше, чем оснований к единству,— и пока не будет общего дела и общей цели, до тех пор и касты не уничтожатся, и люди не будут иметь общего Бога. Но ни там в Индии, да и нигде, нет не только общего, но даже одинакового дела. Началом общего дела могла бы быть всеобщая воинская повинность, как наилучшее средство против каст, основанных на образе жизни: пища создает касту.

Англия гораздо более содействовала бы объединению внесением в Индию науки, естествознания, если бы только наука противодействовала тому влиянию природы, которое брамаизм возводит в естественную, натуральную религию Индии, т. е. если бы всесословное, всекастовое войско стало естествоиспытательною и регулирующею силою; и тогда Индия могла бы сделаться христианскою на деле прежде, чем сделалась бы таковою по имени, могла бы преобразоваться из типа организма, который в ней получил санкцию (хотя и не очень древнюю) в самом Браме (создавшем из своей головы сословие браминов, из рук — воинов и проч.), в тип Богочеловеческий.

Наше предложение улучшить или, точнее, обеспечить быт земледельцев, наших соработников по делу воскрешения и единственных союзников во всем мире как на Западе, так и на Востоке, без сотрудничества которых мы не можем достигнуть цели, будет иметь большой вес, особое значение, потому что оно будет сделано на самом рубеже Индии.

Впрочем, «наше предложение» выражение неточное: мы должны действовать обаятельным влиянием того образца совершеннейшего общества, подобие коего следует более и более принимать на себя, выражать его в себе; мы обязаны действовать влиянием, а не угрозами во время мира, как великодушием и бескорыстием во время войны. Такова должна быть борьба двух типов, которую даже и борьбою называть нельзя; ибо если мы будем верны Богу, то великодушие и бескорыстие, не жаждущие ни добычи, ни торжества, но сколько можно оберегающие и во время самой войны жизнь и имущество своего временного неприятеля, притом во время войны, которой цель лишь отнятие орудий, наносящих вред другим, сделают нас не партиею, не воюющею стороною, а силою дружественною, братственною, по существу устраняющею только поводы к неприязни с другими, в видах установления полного братства. Для государства с населением в 100 миллионов, занимающего шестую часть материка, великодушие не может быть какой-либо особою добродетелью, оно лишь необходимое, обязательное свойство такого государства; без великодушия оно было бы только страшилищем.

Не надо забывать, что рубеж Индии, возвышенность Памира с ее окрестностями, есть место одинаково священное как для нас, так и для англичан, и после Палестины и Византии нет места на земле более священного; здесь покоятся забытые предки всех арийских и анарийских племен (Иафета, Сима и Хама) (Примечание 11-е). От того, будем ли мы и англичане понимать значение этого священного места, на котором предстоит наша встреча, проникнет ли в нас чувство ужаса при одной мысли, как бы не осквернить ту почву, в которой столько тысячелетий покоится прах наших предков, чрез которых мы и англичане — братья, от этого зависит, будет ли на этих священных местах заключен мир и союз, или же прах предков обагрится кровью потомков и, быть может, колыбель рода человеческого сделается и могилою его. И почему пролитие братской крови в этом случае будет менее безнравственно, преступно, менее ужасно, чем убийство непосредственных братьев? Почему колыбель нашего рода, могилы наших предков не кажутся нам местом священным, а могут служить лишь предметом любопытства, и то для немногих? Почему кровопролитие в этих ме-

стах не возбудит священного ужаса или хотя некоторого беспокойства? Не указывает ли это на узкость, неразвитость, на детскость понимания. На России вместе с Англией лежит долг снарядить экспедицию на высоты Памира с целью розыска останков наших предков; и если только эта экспедиция будет успешна, то богатства, извлеченные ею из могил, состоящие из сухих костей, из остатков первобытных орудий (этих предков всех нынешних машин), будут слишком достаточною наградою за трудный, паломнический подвиг, потому что эти реликвии должны пролить яркий свет на нераздельную еще семью праотцев ныне враждебных друг другу народов, должны быть источником тепла, которое соединит сердца этих родственных врагов. Почему бы не принять на себя исполнение долга, лежащего на России, антропологическому обществу? Тогда перенесение останков наших предков в Москву было бы началом нового соединения всего рода человеческого, соединения гораздо более широкого, чем даже панарийское, не говоря уже о всех прежних соединениях, в том числе и о всеславянском, которое имело связь с Этнографическою Выставкою 1867 года; и тогда день внесения этих реликвий в Москву был бы отблеском, хотя и слабым, быть может, зари светозарного, светоносного дня воскресения. Во всяком случае, принесенные реликвии были бы памятником нашего пребывания на могиле наших предков, или, иначе сказать, началом, основою музея всего рода сынов человеческих. Но почему самое это предложение покажется в высшей степени наивным даже для тех, кои желают, чтобы знание не было отделяемо от чувства, чтобы между религиею и знанием не было разрыва? Неужели наука потерпит ущерб, если, например, собирание статистических сведений будет считаться священным делом и будет производиться с религиозною точностью? К раскопкам же могил это относится еще больше. Питать благоговейные чувства к отдаленным предкам нынешнее поколение, конечно, не может, потому что оно не питает их и к ближайшим, как и вообще к отцам; но оно может убедиться, и даже очень легко, что не иметь таких чувств не только не составляет достоинства, а есть самый великий порок. Это сознание будет уже началом исправления; начатое по сознанию долга, оно кончит пробуждением отеческого чувства, когда возвратятся к сельской жизни и земледелию, т. е. когда вопрос продовольственный станет главным делом.

Народ знамения ищет, желает видеть проявление жизненной силы, т. е. мощи в останках, в мертвых костях; в ученых же нет согласия, и даже местонахождения колыбели арийского племени и всего рода человеческого не пользуется общим признанием. Конечно, кости не могут дать достоверного свидетельства; нужно, чтобы они облеклись плотию, чтобы в этом теле появилось сознание, которое засвидетельствовало бы о себе, о том, *кто оно есть*. Всеобщее воскрешение будет последним, несомненным доказательством; в нем только заключается несомненный критерий достоверности, ибо только во всеобщем воскрешении мыслимое воспроизводится, делается осязаемым, и тогда самые ничтожные останки проявят свойственную жизни мощь. Христианство, по словам Фаустина Манихея [9], обратило культ идолов в культ мощей. Оно не отвергало, конечно, некоторой жизненной силы в останках; да такое отрицание и невозможно, если не будет доказана безусловная действительность смерти; но христианство и не ограничивалось жизненностью, признаваемою в мощах, ибо имело впереди *Всеобщее Воскресение*. Не отвергая жизненности в самых останках, мы можем положительно утверждать, что останки отцов или вообще людей, чем-либо славных, могут пробуждать в нас силы; это и проявлялось при защите могил отцов или в подражании их делам, подвигам. Между отвергающим мощи протестантизмом и суеверным католицизмом православие должно стать в иное положение; не отвергая *некоторой жизненности* мощей, оно дол-

жно открывать их, как и иконы, для воспитания народа, для пробуждения тех доблестей, кои необходимы на пути к осуществлению *полной жизненности*. В данном случае открытие костей предков всех народов должно действовать в целях примирения, объединения для общей цели.

Когда будут наделены землею индусы, в видах исполнения всеобщей всекастной воинской повинности, в связи со всеобщеобязательным образованием, т. е. исследованием, тогда Англия силою самих обстоятельств принуждена будет к справедливости и относительно собственных земледельцев; и тогда исчезнет эта удивительная аномалия, при которой население в 30 миллионов находится на постое у 30 тысяч человек. Россия стоит за земледельческую Англию, или за обезземеленных англичан, против Англии промышленной, за старую Британию против новой; но и тут нет строгой противоположности. Что же касается Западной Европы, там изменение в пользу земледельцев последует еще скорее. Не нужно опасаться, чтобы требование о наделе земледельцев землею могло продлить войну, потому что и без того самою главною затаенною причиною войны служит опасение такого влияния России. Само собою разумеется, что Россия не должна искать владений в Индии, ибо такое обладание неизбежно влечет народ к гибели; надо надеяться, что кашмирские шали и пряности не обольстят нас, как не обольстили они и нашего соотечественника Афанасия Никитина, хотя и обольстили все народы. Требование же поземельного надела заключается в деле воскрешения, ибо земля — прах наших предков, материал воскрешения, а поземельный надел с общиною есть первое его условие; таким образом, это требование не юридического, а нравственного характера. Только община, примиряющая в себе все касты, может возвратить Индии единство и свободу после такого многовекового ига почти всех народов, от древних персов, может быть, даже ассириан, до англичан, которые овладели Индиею уже вполне. Освобождение Индии необходимо для того, чтобы человечество могло устроиться по образу Триединого Бога, ибо с освобождением Индии вся торгово-промышленная организация, во главе которой стоит Англия, должна пасть; тогда Англии не нужны уже будут ни Гибралтар, ни Мальта, ни так беззастенчиво приобретенный Кипр, ни все другие ее станции к Индии; тогда все народы, служащие Англии чернорабочими (а на нее работают и Ю. Америка, и Африка, и Австралия), возвратят себе экономическую независимость и, можно надеяться, промышленность соединится с земледелием как побочный промысел, и тем самым мир будет избавлен от борьбы города с селом, четвертого сословия с пятым, борьбы, которая, по-видимому, уже начинается.

Всемирное влияние Индии. Индия играла до сих пор роль искусительного древа познания добра и зла; все народы, имевшие значение в истории, вкушали от него, и эпоха такого вкушения была порою их процветания и вместе падения. Все великие, так называемые всемирные, монархии, как Вавилония, Ассирия, возникли на перепутье в Индию; Финикия, Царство Соломона также обязаны своим возвышением и падением сношениям с нею; пятиградие, потопленное водами Мертвого моря, могло бы служить примером влияния Индии, если бы было доказано, что и оно лежало на пути к ней, что, впрочем, вероятно. Греко-Македония, Рим и Византия лежали на тех же путях. Италия и Германия в средние века своим возвышением были обязаны тому же пути чрез них в Индию; они пали, когда были открыты иные пути, и теперь опять возвышаются благодаря открытию Суэцкого канала. Пиринейские государства, Голландия, Франция, Англия сменяют друг друга в обладании этими новыми дорогами. Все исчисленные государства играли всемирную роль, когда обладали путями к Индии, но только Англия в настоящее время, когда Россия, единственный ее

противник, так унижена (писано летом 1878 г.)[10], по справедливости может назваться всемирною Империею.

Стремление к обладанию богатствами Индии есть факт естественный (но не нравственный), оно возникает само собою, подобно тому как само собою совершается падение тел, и это стремление ведет к распадению общества. Индия есть притягательный центр, куда стремятся все нечистые пожелания человечества, центр, вносящий вражду в него и преобладание или иго богатства; словом, центр, дающий человеческому роду антихристианскую форму, отвлекающий его от истинного долга. С освобождением же Индии освободится и Царьград, этот другой истинный центр, где могут найти свое выражение чистейшие стремления человеческого рода и где должен быть поднят вопрос о международном переоружении.

Характер влияния Индии. Натуралистический тип. Разумные существа берут образец для своих отношений друг к другу у слепой силы, т. е. изгоняют из своих отношений нравственность и разум. Вредное влияние Индии объясняется очень просто; сношения с нею вызывают торговлю и промышленность, вместе с коими и начинается обезземеление; возникают многолюдные города с неизбежным пролетариатом; общество распадается на резко разделенные сословия; взаимное отчуждение, «раздельность», увеличивается, а вместе увеличивается и порабощение, т. е. «субординация»; словом, государство устраивается по типу организма и, как все органическое, неизбежно умирает, ибо нельзя удаляться от бессмертного образца, не подвергаясь смерти, т. е. падению. Наступающая эпоха составляет, может быть, решительный момент в истории всего человеческого рода; увлечется ли и Россия общим потоком, и, вместо того чтобы быть стражем индийской свободы, не пожелает ли и она обладать богатствами Индии? Если же Россия удержится от этого влечения, тогда настанет переход от истории человечества, как факта естественного, к истории, как к нравственному деянию, и тогда откроется возможность обратить внешнее сближение во внутреннее объединение. Для Западной Европы непонятно, почему иго Англии так тяжело, так невыносимо для Индии, как не было ни одно из предшествовавших; хотя Англия наделила Индию свободою прессы, почти конституционными учреждениями, в которых Европа видит верх возможного для человека совершенства и непринятие коих индусами никак уже не отнесет к ограниченности самих учреждений, а скорее к неспособности племени или недостаточности его развития для принятия этих форм жизни, в которых нашли свое выражение идеалы европейцев, не имеющих ни малейшего сомнения в их всемирности, общечеловечности. Но, уничтожив общину, а с нею и орошение, англичане сделались истинными виновниками голода и эпидемий в Индии. Последние не ограничивались пределами ее, а, кажется, более всего обрушивались на Россию и менее всего на Англию. И это справедливо! Россия в силу общей солидарности народов справедливо терпит такое наказание, она не защитила Индию от Англии, и потому на нее обрушиваются бедствия, которые, постоянно усиливаясь, должны или обратить ее к долгу, или же привести к гибели. К этому нужно прибавить, что англичане в Индии составили из себя самую гордую, самую недоступную касту, какая никогда не существовала даже в этой классической стране каст; а Европа умиляется между тем, когда слышит, что благодаря англичанам индусы уже не бросаются под колесницу Джагерната, а находят иные способы, чтобы освобождаться от жизни, которую кроткая власть англичан сделала им невыносимою. Стремлениям, которые выражаются в бросании под колесницу Джагерната, и тому подобным подвигам, указывающим на способность к великому делу, необходимо дать соответствующий исход в таком деле, как общее, которое соответствовало бы великости подвигов, для коих нет

приложения на уровне посредственности и пошлости, удовлетворяющих европейские идеалы. Запрещением же таких подвигов нельзя уничтожить, задушить самые стремления, и они всегда найдут иной себе исход.

Оканчивая индийский вопрос, нужно сказать, что христианское дело, *как общее* всего нашего рода, не может выразиться ни в политике, ни в войне, которые составляют предмет *общественного дела*; христианское дело, в самой войне действуя против неприятеля путем великодушия, бескорыстия, путем, так сказать, полубратским, имеет своею задачею вовлекать всех в общее дело, и не уничтожением лишь поводов к вражде или неверности (что опять-таки предмет общественного дела), а установлением необходимости постоянного сближения и сотрудничества в вопросах, как продовольственно-санитарный, который есть внехрамовая литургия верных; таким сотрудничеством и будут уничтожены не поводы только, но самая возможность войны.

Если же Россия будет вынуждена вести войну, то и себя не может считать правою, ибо становиться воюющею стороною — значит утрачивать братство, хотя это и может быть смягчено великодушием и бескорыстием. Вина России заключается в том, что тот общественный тип, коего задаток содержится в родовом быту, не выражен ею во всей полноте в самом устройстве общества или государства и даже не формулирован надлежащим образом; напротив, мы подражаем вовсе не свойственному нам западному образцу. По западному же взгляду, утратившему сознание истинной цели, цель соединения людей состоит в достижении материального и нравственного благосостояния; но таковое невозможно для общества, устроенного по типу организма, ибо это устройство по существу своему безнравственно; при таком строе большинство делается механическим орудием с вознаграждением за односторонность красивыми нарядами и тому подобными благами, а также правом на досуге, если будет охота, составлять мнение о чем угодно; незначительному же меньшинству предоставляется заниматься познанием, носить в себе целый мир в виде мнимом или мысленном, подчинять понятию всю вселенную, ибо приложения знания лишь случайны и незначительны. Усовершенствование подобного общества, так называемое развитие, состоит в наибольшем разделении занятий, т. е. цель состоит в том, чтобы оставить за каждым человеком только одну какую-либо способность и лишить его всех других, так что лишь в совокупности люди составляют целого человека. Такое общество состоит не из личностей, не из людей, а из органов производства. Просвещение является только задержкою естественного развития этого организма, искусственным внесением чего-то чуждого, инородного, из другого мира взятого. Хотя просвещение со своей стороны и старается приладиться к новой родине, обращаясь в грамотность, счет, катехизис, популярные рассказы, и не переходит в дело, но, несмотря и на такое искажение, оно все-таки плохо прививается к несвойственной ему среде. При такой бесцельности общества никакое распределение занятий между особями не может улучшить положение человека. Если бы даже каждый употреблял одинаковое время как на механическую, так и на умственную работу, то и тогда от мнения, каково бы оно ни было, положение несамостоятельное не изменится; оно и останется несамостоятельным, пока действие человека ограничивается подделкою под природу, т. е. мануфактурною промышленностью, которою напрасно думают создать материальное благосостояние. Дело в том, что при таком строе общества одинаково парализованы и знание, и деятельность: первое вращается безвыходно в области мысли, а вторая, эксплуатируя природу, дает лишь сырому материалу все более и более красивый вид. В таком виде этот материал способен в высшей степени возбуждать и усиливать вражду в обществе. Вся задача промышленности, как и современного искусства, — скрыть

настоящее положение человека, отвлечь его от истинного назначения; если даже и на трупы наводят лоск жизни, белят и румянят мертвецов, то действуют весьма последовательно.

Совершенно иная наша задача; она не изобретенная, не выдуманная, не может служить для нас и предметом гордости (она была для нас предметом порицания со стороны западного соседа и тех из нас, кои не устояли против этого порицания); все наше преимущество заключается лишь в том, что мы сохранили самую первобытную форму жизни, с коей началось истинно человеческое существование, т. е. родовой быт. В основе его лежит пятая заповедь, и тем не менее мы пережили смерть предков! Мы одного только греха не совершили — это то, что весь народ не отрекся еще от отеческого завета. Христианство, можно сказать, придало окончательную форму пятой заповеди; и в этой окончательной форме пятая заповедь есть самая сущность христианства. Откровение о предвечном рождении Сына заключается в том, что Сын, рождаясь, как Дух исходя, и будучи оба самостоятельными лицами, не отделяются, однако, от Отца, а пребывают с Ним в неразрывном единстве; и это как противоположность отживающей формы вселенной, не пришедшей еще через человека к самосознанию, в коей всякое последующее поглощает предыдущее, чтобы быть поглощенным в свою очередь, и где жизнь вследствие изолированности миров не может проявляться иначе, как сменою поколений; личности чувствующие, сознающие умирают, живет же только род, он один не умирает, не исчезает, сохраняется. С пятою заповедью наступает новая эпоха во вселенной, устанавливаются новые отношения между последующими и предыдущими, между отцами и детьми, а в христианстве эта заповедь переходит в заповедь о воскрешении, которая долг к родителям не ограничивает уже только почтением, европейским ли то или китайским; и последствием исполнения этой заповеди будет уже не долгоденствие, а бессмертие. Сыны, поставленные между умирающими отцами и расцветающими дщерями человеческими, не увлекаются последними до оставления первых, а дщери, поставленные между отходящими родителями и цветущими сынами, не оставляют первых ради последних; сочетание сынов и дочерей тогда только будет приближаться к своему образцу, когда союз для рождения будет превращаться в союз для воскрешения.

В десяти заповедях нет заповеди о любви к детям, к жене, как нет заповеди и о любви к самому себе; по разуму Декалога, следует ожидать скорее ограничения этих трех родов любви; он вводит строгость в воспитание, ограничивая этим непосредственное (естественное) чувство чадолюбия; он дисциплинировал любовь к женщине, усматривая в женолюбии слабость, наклонность к чувственности. Это ограничение не так естественно, животно, зато более человечно. Наше время отличается глубочайшим разрывом между детьми и отцами. Дети, утратив связь с отцами, утратили и цель в жизни. Пятая заповедь подтвердилась: дети, утративши связь с отцами и естественную цель в жизни, при всяком ничтожном случае лишают себя ее; потому-то настоящее время нуждается уже в заповеди о любви к самому себе или, лучше сказать, о любви к жизни, к сохранению ее. Такая заповедь будет противодействием усиливающемуся самоубийству, которое можно рассматривать также как любовь к самому себе, выразившуюся в желании избавиться от неприятностей жизни. Напрасно думают, что материальное улучшение жизни, наслаждения могут уменьшить число самоубийств; человек не дорожит даровым, а жизнь, конечно, есть дар, и напрасный и случайный, нужно прибавить — и бесцельный, если только он не будет выкуплен трудом, объединенным в общей цели,— для человека дорого лишь то, что он сам выработал, приобрел трудом. Любовь к детям увеличивается преимущественно продолжительным трудом воспитания. Дети для родите-

лей не только плод их рождения, но и их труда, забот и проч. Любовь же детей к родителям не имеет таких сильных побуждений. Поддержание угасающей жизни родителей не может усилить любовь к ним, как дело отчаянное.

Вот почему нельзя ограничивать долг к родителям одним почтением. Христианство устраняет этот недостаток ветхозаветной заповеди, превращая дело отчаянное в дело упования, надежды, в дело воскрешения, и из долга воскрешения выводит самый долг к детям. Дети — надежда будущего и прошедшего, ибо будущее, т. е. воскрешение, есть обращение прошедшего в настоящее, в действительное. И любовь братская может получить твердую основу только в воскрешении же, ибо только оно объединит каждое поколение в работе для общей цели; и чем ближе к ней будет подвигаться эта работа, тем более будет усиливаться братство, ибо воскрешение есть восстановление всех посредствующих степеней, кои и делают из нас, братий, единый род, уподобляя наш род тому неразрывному единству, в котором пребывает Отец, Сын и Св. Дух. Если наш род распался и мы обратились в не помнящие родства народы и сословия и если тот же процесс распадения продолжается внутри самих народов, сословий и отдельных обществ, то причину этого явления нужно искать в отсутствии, в недостатке прочной основы, т. е. общей цели и общей работы; *а иной* высокой *цели, естественной, невыдуманной, неискусственной, кроме воскрешения отцов, или восстановления всеобщей любви, нет и быть не может.* Итак, долг воскрешения, или любовь к отцам, и вытекающая отсюда любовь братий, соработников (разумея оба пола), и любовь к детям как продолжателям труда воскрешения — этими тремя заповедями и исчерпывается все законодательство. Нет в человеческом роде чуждых, оттого и весь закон заключается в одной богоподобной заповеди о родстве (Примечание 12-е).

Но пока человечество не достигло воскрешения, оно составляет единый род только в представлении, в мысли, и то неопределенной; оно не может еще иметь полного взаимознания и совершенной любви, а потому необходима власть, которая представляет прошедшие поколения, становится в отца- или праотца- место, блюдет и представляет интересы всех прошедших поколений,— и Христос, как царь и первосвященник, назван вторым Адамом и стал для нас в нового Адама-место. Только такая власть, такое представительство и имеет законное основание; власть же, представляющая интересы лишь одного поколения, заботящаяся об одних материальных выгодах, не может иметь нравственной основы. (Обещание долгоденствия за почтение к отцам еще более приложимо к обществам, государствам.) Поколение, отрекшееся от своих отцов, написало на своем знамени: свобода, равенство и братство; но из свободы следовать своим личным влечениям и из завистливого равенства неизбежно должна произойти вражда, а не братство. Нужно искать братства, а все прочее само собою приложится, ибо при истинном братстве немыслимо порабощение и неравенство. Удивительно при этом то обстоятельство, что поколения, которые наиболее отрекались от прошедшего, наиболее и потрудились для изучения его (прошедшее, изгнанное из жизни, переселилось, можно сказать, в науку). Эти поколения открыли и арийское родство таких, по-видимому, несходных народов, как немцы, славяне и проч., изучали гиероглифы, клинообразные письмена, самым прилежным образом искали и ищут останки доисторического человека.

Санитарный вопрос. Впрочем, интересы прошедших поколений не противоположны интересам настоящих и будущих, если главною заботою будет прочное обеспечение бытия человеческого, а не наслаждение существованием. Но прочное существование невозможно, пока земля остается изолированною от других миров. Каждый обособленный мир по своей ограниченности не может

иметь бессмертных существ. На каждой планете средства к жизни ограниченны, не бесконечны, хотя и могут быть очень велики, а следовательно, и смерть должна в конце концов явиться уже по недостатку средств к существованию, если бы она не успела явиться раньше по причинам случайным.

Больший или меньший недостаток пищи, голод производит скорую либо медленную смерть. Смерть есть результат голода в смысле или недостаточного питания, или же полного его прекращения. Недостаток производит борьбу, которая ограничивает жизнь существ, т. е. делает их ограниченными во времени и пространстве. Смерть происходит и от болезни, в смысле менее или более вредного, смертоносного влияния природы (смерть как разложение, заразы). Вообще, смерть есть следствие зависимости от слепой силы природы, извне и внутри нас действующей и нами не управляемой; мы же признаем эту зависимость и подчиняемся ей.

Голод и смерть происходят от одних и тех же причин, а потому вопрос о воскрешении есть вопрос и об освобождении от голода. Человек, чтобы быть обеспеченным от голода, должен настолько познать себя и мир, чтобы иметь возможность производить себя из самых основных начал, на которые разлагается всякое человеческое существо; а чрез это он не только приобретет возможность, но и станет в необходимость воспроизвести и все умершие существа, т. е. живущие должны будут подвергнуть как себя, так и умерших одному и тому же процессу воскрешения, и только чрез воскрешение умерших живущие могут воссоздать и себя в жизнь вечную.

За вопросом о средствах существования, вопросом о голоде или продовольственным поднимается *вопрос санитарный.*

Процесс гниения, необходимый (по причине той же обособленности земной планеты) для жизни сменяющихся поколений, своим влиянием производит различные эпидемии и в случае недеятельности человека должен ускорить гибель рода. Вопрос о способах погребения составляет часть санитарного вопроса об ассенизации (оздоровлении) земного шара. Сжигание трупов, проведенное последовательно, как истребление огнем всех гниющих веществ, привело бы нас к истощению средств к жизни, т. е. к смерти от голода. Для человеческого рода остается, таким образом, только выбор рода смерти — от голода или от эпидемий. Вопрос об эпидемиях, как и о голоде, выводит нас за пределы земного шара; труд человеческий не должен ограничиваться пределами земли, тем более что таких пределов, границ, и не существует; земля, можно сказать, открыта со всех сторон, средства же перемещения и способы жизни в различных средах не только могут, но и должны изменяться.

Радикальное разрешение санитарного вопроса состоит в возвращении разложенных частиц тем существам, коим они первоначально принадлежали; всякое другое решение этого вопроса не представляет полной гарантии безвредности частиц (молекул), подвергавшихся процессу смерти в целом ряде существ. Таким образом, вопрос санитарный, как и продовольственный, приводит нас ко всеобщему воскрешению. Обращая бессознательный процесс рождения, а также и питания в действие, во всеобщее воскрешение, человечество чрез воссозданные поколения делает все миры средствами существования. Только таким путем может разрешиться формула Мальтуса, противоположность между размножением и средствами существования. С другой стороны, только таким путем избавится человечество и от всеобщей смертности, явившейся как случайность, от невежества, следовательно, от бессилия, и чрез наследство сделавшейся врожденною эпидемическою болезнью, пред которой все прочие эпидемии могут считаться спорадическими болезнями. Смертность сделалась всеобщим органическим пороком, уродством, которое мы уже не замечаем и не

считаем ни за порок, ни за уродство. (Смерть некоторые философы не хотят признать даже злом на том основании, что она не может быть чувствуема, что она есть потеря чувства, смысла; но в таком случае и всякое отупение, безумие, идиотство нужно исключить из области зла, а чувство и разум не считать благом.) Кроме того, смертность еще постоянно усиливается внешним гниением, разложением, которое мы должны обращать чрез посредство растений в пищу себе и потомкам. Очевидно, что разрешение вопросов продовольственного и санитарного зависит исключительно от земледельческого класса. Городской ничего не производит; он дает лишь утонченную форму всему добываемому вне города. Продовольственный вопрос для города представляется только с экономической стороны, т. е. со стороны распределения. Город игнорирует зависимость человека от природы, он равнодушен к урожаю и неурожаю, он и не воображает, не хочет знать, что недостаточное количество нельзя разделить так, чтобы все были довольны, что нельзя разделить 100 фунтов хлеба на 100 человек так, чтобы каждому досталось по 2 фунта. В этом и выражается вся странность предлагаемых решений социально-экономических вопросов. Отделение города от села, независимое существование мануфактурной промышленности от земледелия и даже господство над последним составляют главную причину пролетариата. Кроме взаимного страхования, город ничего не придумал для обеспечения существования, а так как природа не принимала при этом никакого обязательства, то и нельзя считать действительным подобное застрахование.

Цивилизация, умеющая брать с земли большие барыши, не умеет обеспечить даже необходимого минимума навсегда и для всех. Судя по равнодушию города к земледелию, к урожаю или неурожаю, можно подумать, что город верит в буквальное значение выражения, что можно «питаться от всякого ремесла». Но неурожаи в больших размерах напоминают городу об его зависимости от села, напоминают, на каком непрочном основании держится существование всего человечества. Ничтожная тля, жучок, муха могут положить конец жизни человечества. Какое место занимает в общем мировом ходе явление этих насекомых? Будет ли оно идти, прогрессивно возрастая, или же наоборот, во всяком случае, мы в полной зависимости от этих случайностей; потому-то на всех питающихся и лежит обязанность принимать участие в деле ограждения, обеспечения человечества от подобных случайностей. Уничтожать жучков посредством посева грибков, производящих эпидемии в среде их, не значит предупреждать появление жучков, предупреждать извращение природного процесса, вследствие которого органическая сила принимает энтомологическую форму; а между тем самое производство хлебных растений, превратившее степи в непрерывное поле пшеницы, способствует размножению насекомых, питающихся этими растениями. Признающие прогресс в природе, а не в разумном труде отнесут ли это явление (размножение фауны, живущей чужим трудом) к явлениям прогрессивным? Для поклонников слепого прогресса австрийский жучок имеет такое же право на существование, как и человек. Борьба должна решить, кто из них имеет большее право на существование. Последователи естественного прогресса должны признать незаконными, т. е. неестественными, самые средства, употребляемые человеком для борьбы. Признавая же, что прогресс состоит в обращении само собой производящегося (рождающегося) в действие, в труд, мы должны признать чужеядных коренным пороком, свойственным слепой природе. Приведенное средство борьбы против жучка не может считаться безусловно нравственным, ибо пользуются пороком природы, распространением эпидемий; не может быть названо нравственным и вообще истребление насекомого какими бы то ни было средствами. Истинно нравственно только полное

обращение слепой силы — рождения в сознательное действие. Второе средство (против гессенской мухи), изменение времени посева, даст, вероятно, преимущество особям, позднее выводящимся, так как время посева может быть изменяемо только в ограниченных, весьма тесных пределах, время же вывода насекомых едва ли ограничено такими узкими границами, как это предполагают. Наконец, культурные средства, лучшая обработка земли, плодопеременность могут ослабить, но не уничтожить развитие этой чужеядной фауны; надо предполагать, что с обращением необработанных земель в пашни будет совершаться и превращение насекомых в исключительно хлебоядные, и таких хлебоядных образуется столько видов, сколько видов будет разводиться культурных растений, и они приспособятся ко всякого рода плодопеременности. Существенный биологический вопрос заключается в объяснении условий, которые вынуждают органическую силу принимать энтомологическую форму.

В санитарном отношении города производят только гниль и затем почти не превращают ее в растительные продукты; следовательно, отдельное существование городов должно давать перевес процессам гниения над процессами жизни. Города производят фауну вибрионов, бактерий и т. п., борьба с которыми будет несравненно труднее борьбы с мамонтами и мастодонтами, этими исполинами допотопного мира. По мере увеличения городов вопросы санитарный и продовольственный будут принимать все более острую форму, становиться все жгучее и жгучее. Существование города есть вообще признак того, что человек предпочитает роскошь, минутное наслаждение прочному обеспечению существования. Отдельное существование города и преобладание его над селом развилось по преимуществу в океанических странах; в континентальной же глуши установилась иная форма жизни; здесь перевес должен перейти на сторону земледелия, а мануфактурная промышленность должна обратиться в побочный промысел. В континентальной глуши установилось общинное владение, при котором со смертью отца соединена потеря участка земли, что должно усиливать свойственное человеку чувство утраты и, следовательно, воспитывать то чувство, которое лежит в основе долга воскрешения; вместе с тем община, наделяя семьи новыми участками не на каждое новорожденное дитя, а лишь на достигших совершеннолетия, воспитывает в членах общины целомудрие, которое также требуется долгом воскрешения в наивысшей степени. Но самая великая выгода общинного землевладения состоит в том, что земледелие не может принять промышленного характера, будет заботиться не об извлечении наибольшего дохода, а об наиболее верном доходе, т. е. главная забота общины — обеспечить урожай. Этим община воспитывает стремление прочно обеспечить существование, окончательным выражением коего является бессмертие вместо временных удовольствий и наслаждений. В странах мануфактурных наука не может раскрыться во всей полноте, не может получить приложения, соответственного широте мысли, там действительность не совпадает со знанием, ибо первая ограничена производством мелочей (пустяков), тогда как последнее, т. е. знание, стремится охватить всю природу. Очевидно, наука перерастает свою колыбель, ей тесно в мастерской, и фабрика не дает ей должного простора. Положим, наука достигла бы, как некоторые надеются, возможности производить зерно фабричным путем (это идеал городского Запада), но тогда и разнообразная деятельность земледельца будет приведена к однообразному исполнению роли клапана, рычага и т. п., фабричная тюрьма вместо поля, неба! Не говоря уже о том, что изменение в способе производства не может дать обеспечения, ибо средства земного шара не безграничны; как все это ничтожно, чтобы не сказать гадко (ибо это было бы окончательною нравственною и умственною гибелью народа), в сравнении с тем безграничным простором, кото-

рый открывается в деле обеспечения урожая, так как условия, от коих зависит урожай, вообще растительная жизнь, не ограничиваются даже пределами земной планеты. «*Не земля нас кормит, а небо*»,— говорят крестьяне («Податная десятина» Трирогова, Вестн. Европы, 1878 г., №11); т. е. урожай зависит не столько от почвы, сколько от метеорических явлений. Проект Каразина (I. Русск. Старина, 1873 г., февраль; 2. Сборник историч. материал., извлеченных из Архива I Отделен. собств. Е. И. В. Канцелярии 1876 г., вып. 1-й, с. 460, 461; нечто подобное предлагал и Араго для предохранения от градобитий. Гром и Молния [11]) *регулировать метеорическими явлениями природы посредством громоотвода, поднятого на аэростате*, как бы создан для земледельческой общины, которая, к счастью для человеческого рода, далеко еще не везде убита цивилизациею в нынешней ее форме, так что можно думать, что большинство даже тех народов, внешние слои коих объевропеились, в более глубоких слоях продолжают жить еще в общине; а потому мудрено себе представить, что Западная Европа и Америка не восстановят у себя общину, когда большинство человеческого рода удержит эту форму жизни не вследствие косности только, как теперь, а сознав преимущество ее пред формами цивилизованной жизни. Когда же предлагаемое Каразиным орудие будет в руках всех общин, тогда весь метеорический процесс земного шара будет регулируем, ветры и дожди обратятся в вентиляцию и ирригацию земного шара как общего хозяйства. «Человек, вооруженный электрическою силою,— говорит Каразин,— станет производить если не все, то по крайней мере великую часть тех чудес, кои природа до сих пор предоставляла себе одной. Напр., свет есть причиною цветов, запахов, пряности и сладости соков растений, производимых теплыми странами. Искусным приспособлением сей силы мы можем производить свет, изливаемый природою в южных лучах. Я нимало не сомневаюсь, что преобразование мучных веществ и меду (?) в сахар и подобные тому преобразования, в которых отчаялись химики, сделаются возможными и весьма удобными, притом в самых больших количествах». Оставив сладости и пряности, цветы и запахи, которыми, быть может, Каразин хотел только привлечь к своему предприятию людей, неспособных пойти ни на что другое, кроме подобной приманки, должно эту силу (электрическую) преобразования, пресуществления обратить на другое, на дело общее всем людям, должно обратить ее в орудие литургии.

От дождей и туч естественный переход к ливням падающих звезд, к тучам метеоритов. «Когда мы видим массу падающих звезд, мы проходим через ту или другую часть кометы, а наблюдая ее на небе, мы, в сущности, наблюдаем издали тучу метеоритов» (27 стр. лекций Локьера «Почему таков состав земли?») [12]. Не отрешившиеся еще от общего родового чувства во всех открытиях ищут и будут искать только средства восстановления и обеспечения существования, в противоположность канто-лапласовской теории, которая имеет целью только объяснить образование мировых систем без всякого участия, без всякого когда бы то ни было действия на эти миры творческой силы разума; задача не отрешившихся от общего родового чувства состоит в отыскании способа восстановления угасающих миров силами действующего разума, и только таким путем будет объяснено и самое образование мировых систем, так как без действительного восстановления их всякие объяснения будут только предположениями. Только для большего уяснения противоположности между двумя сказанными воззрениями, а не для того, чтобы сделать хотя бы малейший намек на способ действия, который требуется задачею не отрешившихся от общего родового чувства, мы приведем следующий пример действия разумных существ в области мировых систем. Продолжая мысль Каразина, допустим, что электрические токи на земле получили определенные направления посредством

ли то телеграфных проволок, обвивающих землю в виде спирали, или другим каким-либо способом, и земля, этот огромный сидеролит, естественный магнит, преобразилась в электромагнит; тогда область деятельности земли была бы усилена и расширена, и мелкие сидериты и сидеролиты, облегающие, как полагают, земную орбиту и представляющиеся нам под видом зодиакального сияния, под влиянием регулируемой силы земного магнетизма могли бы быть, подобно парам, сгущаемы, разрежаемы и, следовательно, в свою очередь могли бы служить для регулирования солнечного лучеиспускания и на увеличение массы земли, а также на образование колец, спиралей на пути движения земли или кругом солнца,— могли бы служить на созидание как бы нового небесного свода, арок, и, таким образом, мы могли бы управлять магнитною силою самого солнца. Словом, способ действия не отрешившихся от общего родового чувства, требующего восстановления угасающих миров, не только не будет ограничиваться кабинетными опытами, но будет безграничен в полном смысле этого слова. И как бы ни казались предположения, подобные вышеизложенному, невероятными, невозможными с точки зрения современной науки, но отказаться от них было бы величайшим преступлением; это значило бы отказаться и от устранения преступлений, если перевороты, всякого рода нестроения, потрясения, войны считать преступлениями; и преступниками в этом случае были бы люди не худшие, а скорее лучшие, наиболее способные, силы которых, воспитанные ширью континента и океана, требуют наибольшего простора; тогда нужно было бы также уничтожить, порвать всякую связь органов зрения с органами движения, действия, чтобы уничтожить и это стремление, т. е. стремление обратить видимое в доступное движению, действию.

Всесословная земледельческая община, в коей интеллигентный класс исполняет и должность наставников, с мануфактурным промыслом на зимнее время ослабит и наконец уничтожит конкуренцию, спекуляцию, социальные смуты, революцию и даже внешние войны, ибо для всей той силы, которая тратится во взаимных распрях, найдется широкое приложение; в мировой деятельности всесословной сельской общины оно найдется как для мирного труда, так и для беззаветной отваги, удали, жажды самопожертвования, желания новизны, приключений. Известный процент характеров с подобными наклонностями выделяет всякая община. Тот материал, из коего образовались богатырство, аскеты, прокладывавшие пути в северных лесах, казачество, беглые и т. п.,— это те силы, которые проявятся еще более в крейсерстве и, воспитанные широкими просторами суши и океана, потребуют себе необходимо выхода, иначе неизбежны перевороты и всякого рода нестроения, потрясения. Ширь русской земли способствует образованию подобных характеров; наш простор служит переходом к простору небесного пространства, этого нового поприща для великого подвига. Постепенно, веками образовавшийся предрассудок о недоступности небесного пространства не может быть, однако, назван изначальным. Только переворот, порвавший всякие предания, отделивший резкою гранью людей мысли от людей дела, *действия*, может считаться началом этого предрассудка. Когда термины душевного мира имели чувственное значение (когда, напр., «понимать» значило «брать»), тогда такого предрассудка быть еще не могло. Если бы не были порваны традиции, то все исследования небесного пространства имели бы значение исследования путей, т. е. рекогносцировок, а изучение планет имело бы значение открытия новых «землиц», по выражению сибирских казаков, новых миров. Но и в настоящее время, несмотря на рутину и предрассудки, при всех исследованиях подобного рода, даже при самых умственных, отвлеченных операциях, *эта мысль о пользовании исследуемыми путями и мирами* втайне присутствует в умах исследователей, ибо человек

не может отрешиться от себя, не может не относить к себе всего и не ставить себя всюду (разумеем философов, ученых). Для сынов же человеческих небесные миры — это будущие обители отцов, ибо небесные пространства могут быть доступны только для воскрешенных и воскрешающих; исследование небесных пространств есть приготовление этих обителей. Если же такие экспедиции в исследуемые миры невозможны, то наука лишена всякой доказательности; не говоря уже о пустоте такой науки, низведенной на степень праздного любопытства, мы даже не имеем права утверждать, что небесное пространство имеет три, а не два измерения. Распространение человека и по земному шару сопровождалось созданием новых (искусственных) органов, новых покровов. Задача человека состоит в изменении всего природного, дарового в произведенное трудом, в трудовое; небесное же пространство (распространение за пределы земли) и требует именно радикальных изменений в этом роде. В настоящее время, когда аэростаты обращены в забаву и увеселение, когда в редком городе не видали аэронавтических представлений, не будет чрезмерным желание, чтобы если не каждая община и волость, то хотя бы каждый уезд имел такой воздушный крейсер для исследования и новых опытов. (Должно заметить, как ни велики здесь замыслы, но исполнение их стоит не дороже того, что тратится на увеселения, и даже не вводится никакого нового расхода, а изменяется лишь назначение того, что прежде служило одному увеселению.) Аэростат, паря над местностью, вызывал бы отвагу и изобретательность, т. е. действовал бы образовательно; это было бы, так сказать, приглашением всех умов к открытию пути в небесное пространство. Долг воскрешения требует такого открытия, ибо без обладания небесным пространством невозможно одновременное существование поколений, хотя, с другой стороны, без воскрешения невозможно достижение полного обладания небесным пространством. К этому нужно прибавить, что время, когда будут колонизированы наши азиатские владения, есть именно тот срок, в который открытия в небесных пространствах должны привести к положительному результату, ибо к тому времени, нет сомнения, все остальные части света будут переполнены населением. Этот великий подвиг, который предстоит совершить человеку, заключает в себе все, что есть возвышенного в войне (отвага, самоотвержение), и исключает все, что есть в ней ужасного (лишение жизни себе подобных).

Вопрос об участи земли приводит нас к убеждению, что человеческая деятельность не должна ограничиваться пределами земной планеты. Мы должны спросить себя: знание об ожидающей землю судьбе, об ее неизбежном конце, обязывает ли нас к чему-либо или нет? Или, иначе сказать, такое знание естественно ли, т. е. необходимо ли и нужно ли оно на что-нибудь в природе, или же неестественно и составляет бесполезный придаток? В первом случае, т. е. если такое знание естественно, мы можем сказать, что сама земля пришла в нас к сознанию своей участи и это сознание, конечно деятельное, есть средство спасения; явился и механик, когда механизм стал портиться. Дико сказать, что природа создала не только механизм, но и механика; нужно сознаться, что Бог воспитывает человека собственным его опытом; Он — Царь, который делает все не только лишь *для человека*, но и *чрез человека*; потому-то и нет в природе целесообразности, что ее должен внести *сам* человек, и в этом заключается высшая целесообразность. Творец чрез нас воссоздает мир, воскрешает все погибшее; вот почему природа и была оставлена своей слепоте, а человек — своим похотям. Чрез труд воскрешения человек, как самобытное, самосозданное, свободное существо, свободно привязывается к Богу любовью. Поэтому же человечество должно быть не праздным пассажиром, а прислугою, экипажем нашего земного, неизвестно еще, какою силою приводимого в движение, корабля —

есть ли он фото-, термо- или электроход. Да мы и знать не будем достоверно, какою силою движется наша земля, пока не будем управлять ее ходом. *Во втором же случае*, т. е. если знание о конечной судьбе земли неестественно, чуждо, бесполезно для нее, тогда остается сложить руки и застыть в страдательном (в полном смысле этого слова) созерцании постепенного разрушения нашего жилища и кладбища, т. е. погубить не себя только, не живущее лишь поколение, но лишить будущего и все прошедшее, совершить грех, преступление не против братьев только, но и против отцов. Естественно ли это?! Такое положение может быть нормальным только для кабинетного ученого, который и сам есть величайшая аномалия, неестественность.

Фантастичность предполагаемой возможности реального перехода из одного мира в другой только кажущаяся; необходимость такого перехода несомненна для трезвого, прямого взгляда на предмет, для тех, кто захочет принять во внимание все трудности к созданию общества вполне нравственного, к исправлению всех общественных пороков и зол, ибо, отказавшись от обладания небесным пространством, мы должны будем отказаться и от разрешения экономического вопроса, поставленного Мальтусом, и вообще от нравственного существования человечества. Что фантастичнее: думать об осуществлении нравственного идеала в обществе и закрывать глаза на громадность, обширность препятствий к тому или же трезво признавать все эти препятствия? Конечно, можно отказаться и от нравственности, но это значит отказаться быть человеком. Что фантастичнее: построение нравственного общества на признании существования в иных мирах иных существ, на признании эмиграции туда душ, в действительном существовании чего мы даже и убедиться не можем, или же обращение этой трансцендентной миграции в имманентную, т. е. поставление такой миграции целью деятельности человечества?

Препятствия к построению нравственного общества заключаются в том, что нет дела настолько обширного, чтобы поглотить все силы людей, которые в настоящее время расходуются на вражду; во всей всемирной истории мы не знаем такого события, которое, грозя гибелью обществу, соединило бы все силы и прекратило бы все раздоры, всякую враждебность в нем. Во все периоды истории очевидно стремление, которое показывает, что человечество не может удовлетвориться тесными пределами земли, только земным. Так называемые экстатические хождения, восхищения на небеса суть выражения этого же стремления; не доказывает ли это, что, пока не открыто более широкой деятельности, не общественной, а естественной, до тех пор за эпохами трезвости, собственно, усталости от бесплодных стремлений, будут наступать вновь эпохи энтузиазма с экстатическими восхищениями на небеса, всякого рода видениями и т. п.? Вся история и заключается в таких бесплодных переходах из одного настроения в другое; наше же время может служить еще большим доказательством сказанного положения, так как теперь мы видим рядом с проявлением «царства мира сего» во всей его грязной действительности и царство Божие в виде самообольщений (ревивали, спиритические фокусы и т. п.). Если не будет естественного, реального перехода в иные миры, будут фантастические, экстатические хождения, будут упиваться наркотиками; да и самое обыкновенное пьянство в большинстве случаев можно, по-видимому, отнести к тому же недостатку более широкой, чистой, всепоглощающей деятельности.

Три частных вопроса: о регулировании атмосферных явлений, об управлении движением земли и об отыскании «новых землиц» — входят в один общий вопрос об обеспечении от голода, в продовольственный вопрос, или, точнее, в вопрос о восстановлении жизни предков. Как же отнесется родовая община (составленная даже не из однородцев, она приписывает себе общее происхожде-

ние, в чем, конечно, и не делает ошибки) к другому существенному вопросу — санитарному, или гигиеническому; разумеем преимущественно вопрос о погребении? Вопрос этот растет, можно сказать, с каждым днем. Чем шире и теснее становятся сношения, тем более увеличиваются эпидемии, заразы, как бы ни была различна племенная восприимчивость к болезням. Обязанность каждого человека участвовать в разрешении этого вопроса основывается на том, что нет человека, который и при жизни, и по смерти не увеличивал бы заразы. И спиритуалисты, в этом отношении не составляющие исключения, ибо и они также производят гниль, не могут считать себя изъятыми от этой обязанности; материалисты же, которые считают свое учение самым здравым, тогда только будут правы, когда поставят своею задачею возвратить гнойной материи прежнюю жизнь, а не будут орудиями производства материи в медицинском смысле. Ученые с сознанием собственного превосходства говорят о дикарях, выказывающих страх к трупам, опасающихся посещений мертвецов, а между тем вопрос о способах погребения доказывает, что и цивилизованные люди не чужды этого страха. Напрасно только думают ученые и цивилизованные, что основа страха у дикарей другая, а не то же опасение, как и у цивилизованных: заражение от трупа и посещение мертвецами живых в виде газов, миазмов и т. п., действующих не менее заразительно самого трупа; только дикари представляют себе все это в иных образах, они и мертвых облекают в живые формы, как одушевляют и неодушевленную природу; но нельзя же считать их ниже себя за то только, что они говорят другим, чем мы, языком! Некоторые дикари вбивают кол в трупы, а цивилизованные довольствуются словом. «Спи,— говорят,— в могиле и не мешай нам наслаждаться жизнью»; но и слово оказывается так же бессильно, как и кол, мертвецы не оставляют нас в покое, они постоянно напоминают нам о своей солидарности, которой мы изменили, за что и наказываемся; и кара будет все тяжелее, пока мы снова не войдем в единство с мертвецами, которое их смертью разрушилось и в которое, очевидно, нельзя войти ни словами, как это делают цивилизованные, ни угощениями, к которым прибегают дикари. Несмотря на толстый слой земли, труп не остается спать в могиле, а проникает в атмосферу в виде миазмов, зародышей, составляя необходимое условие жизни и даже красоты (производя, напр., голубой цвет неба) и грозя при недеятельности человека завладеть всей землей, заменить собою все ее население и вытеснить наш род. Напрасно в порыве дешевого великодушия некоторые завещают (считая себя вправе делать распоряжения о не принадлежащем им ни при жизни, ни по смерти теле) сжечь свое тело по смерти; не вне только, а и внутри предки против своей воли властвуют над своим потомством (закон наследственности, атавизм), доказывая тем солидарность всех поколений, доказывая, что не для наслаждения, а для какой-то высшей цели назначен человек. Сожигание трупов, так странно противоречащее утилитарному направлению века, а последовательно проведенное, осуждающее все человечество на голодную смерть, вместе с тем доказывает трусость, эгоизм поколения. Сожигать не значит развязывать узел, а разрубать его. Для разрешения вопроса нужна смелость, для коей нет мотива у нынешнего поколения, не только не сожигать трупы, но даже не выбрасывать их за ограду населенных мест, какими бы лицемерно почтительными знаками ни сопровождалось это выбрасывание, напротив, должно поместить их в самый центр каждого поселения и заняться исследованием еще совершенно неизвестного явления, которое называется смертью.

Вопрос, есть ли смерть нечто безусловное или же нет, для позитивистов представляет неразрешимую дилемму. Придав смерти безусловное значение, они признают существование ненавистной им абсолютности; в противном же

17—155

случае, т. е. если смерть не безусловна, нужно будет признать, что она не выходит из области, доступной нашему ведению и деятельности. Впрочем, учение позитивистов, не признающее в жизни ничего, кроме явлений, не распространяется, по-видимому, на область смерти, иначе (т. е. если бы они были последовательны и в этом случае) им пришлось бы изменить всю систему. Все философии, разноглася во всем, сходятся в одном: все они признают действительность смерти, несомненность ее, даже не признавая, как некоторые из них, ничего действительного в мире. Самые скептические системы, сомневающиеся даже в самом сомнении, преклоняются пред фактом действительности смерти. Только некоторые дикие племена стоят твердо на позитивной почве; они знают явления, как, например, прекращение дыхания, неподвижность членов, охлаждение и т. д., и если им случится констатировать появление в трупе вновь этих признаков, то они не скажут, что человек не умирал, что в нем оставалась еще жизнь и действительная смерть не наступала. В некоторых случаях, когда действительность смерти была уже признана, удавалось возвращать жизнь посредством гальванизма: как бы незначительны подобные случаи ни были, все же они заставляют нас дать более строгое определение так называемой действительной смерти. *Действительною* смерть может быть названа только тогда, когда *никакими* средствами восстановить жизнь невозможно или когда все средства, какие только существуют в природе, какие только могут быть открыты человеческим родом, были уже употреблены. Не нужно думать, чтобы мы надеялись на открытие какой-либо силы, специально для этого назначенной; мы полагаем, что обращение слепой силы природы в сознательную и есть это средство. Смертность есть индуктивный вывод; она значит, что мы сыны множества умерших отцов; но как бы ни было велико количество умерших, оно не может дать основание к безусловному признанию смерти, так как это было бы отречением от сыновнего долга, от сыновства. Смерть есть свойство, состояние, обусловленное причинами, но не качество, без коего человек перестает быть тем, *что он есть и чем должен быть*. Увеличивающееся количество умерших отцов не уменьшает, а увеличивает сыновний долг. Для нашего притупившегося чувства непонятно, какая аномалия, какая безнравственность заключается в выражении «*сыны умерших отцов*», т. е. сыны, живущие по смерти отцов, как будто ничего особенного, ничего ужасного не произошло! Нравственное противоречие «*живущих сынов*» и «*отцов умерших*» может разрешиться только долгом всеобщего воскрешения.

Итак, мы столь же мало знаем сущность смерти, действительную смерть, как и действительную жизнь; но, ограничивая себя знанием только явлений жизни, мы суживаем свою деятельность; не признавая же за собой гордого права решить действительность смерти, мы расширяем нашу деятельность, становимся исполнителями воли Божьей и орудиями Христа в деле всеобщего воскрешения. Легковерное отношение к рассматриваемому явлению мыслящего класса, это философское суеверие, никак не может быть отнесено к числу невинных. Когда дело идет о бессмертии души, мыслящие люди становятся недоверчивыми, требуют строгих доказательств; почему же, когда дело коснется смерти, философы впадают в ребяческое суеверие и легковерие и тем суживают область деятельности? Гниение считается при этом таким признаком, который не допускает уже дальнейших опытов. Приходится, однако, напомнить кому следует, что гниение — не сверхъестественное явление и самое рассеяние частиц не может выступить за пределы конечного пространства; что организм — машина и что сознание относится к нему, как желчь к печени; соберите машину — и сознание возвратится к ней! Ваши собственные слова обязывают же вас, наконец, к делу. Может быть, впрочем, что воскрешению не до́лжно быть, по-

тому что «умирать — значит отдавать последний долг природе» (это псевдонатурализм), но выражение это, очевидно, неточное: во-первых, смерть есть банкротство, конфискация, а не свободное возвращение долга; во-вторых, признавать долг природе, т. е. подчиняться природе,— явное нарушение первых двух заповедей. «Умирать и платить налог всем должно» — сколько грубейшего эгоизма в этом выражении американского мещанина Вашингтона; если налог, это служение обществу, приравнивается к смерти, то не значит ли это, что за жизнь признается только существование для узкой, личной выгоды? Такая постановка вопроса о смерти обязывает нас превратить усыпальницы, где царствует пассивное ожидание (не оживет ли мертвец сам?), и самые могилы в предмет исследования и деятельности.

Меры же предосторожности, кои должны быть приняты при таких опасных исследованиях, требующих героизма, так же как и исследования небесных пространств, не должны мешать нам исполнять наш долг воскрешения и требования, из него вытекающие; ибо если бы вся забота наша была лишь о том, как бы не заразиться, то пришлось бы всех больных бросить на произвол судьбы, потому что теперь почти доказано (насколько наука вообще в силах доказать что-либо), что всякая болезнь заразительна и пребывание с больным, если и полезно для больного, то, во всяком случае, вредно для здорового. Для родовой общины такая деятельность будет наиболее сообразною с самим ее определением родовой, сыновней. *Таким образом, мы совершенно лишены способности*, желательной для пессимистов, *доказать действительность смерти, т. е. невозможность воскрешения*. Смерть есть явление, внешнее для нас, а потому и может быть познаваема лишь индуктивно, тогда как воскрешение есть естественный всей природе нашей ответ на это чуждое нам явление. *Смерть относительно наших умерших есть факт* в вышеозначенных пределах, т. е. в пределах разложения, рассеяния праха, но это не конец; *относительно же нас*, живущих сынов, *смертность есть лишь наведение*. То же самое орудие, которое по проекту Каразина назначено для управления атмосферными явлениями, не может ли послужить и для регулирования зародышами, плавающими в атмосфере, или озонируя кислород воздуха, если только он может таким образом озонироваться, или производя какое-либо иное действие? Как вообще естественная наука, так и приложение ее, медицина, должны от кабинетных, аптечно-терапевтических опытов, производимых в области больнично-клинической, перейти к употреблению теллуро-солярной и психофизиологической силы, регулируемой знанием, должны перейти к уничтожению болезненности вообще, а не ограничиваться только лечением отдельных лиц. Не может ли такое орудие, указанное Каразиным, быть употреблено для прямого действия на трупы в видах исследования и даже, быть может, оживления, и не будет ли это первым шагом по пути к воскрешению?

Настоящее время едва ли не самое критическое; предстоит решить основной вопрос: выделившиеся из общины должны возвратиться в нее или же община должна разрушиться? В последнем случае судьба наша известна; настоящее Запада есть наше будущее, точно так же как настоящее Китая есть будущее Запада; и на Западе, как ныне на Дальнем Востоке, «вещь» будет все, а человек — ничто; иначе сказать, совершенное уничтожение всякого доверия и любви между людьми; различие будет состоять только разве в том, что на Западе будет делаться то же с отцами, что в Китае делают с детьми. В случае разрушения

общины подражать, а не думать будет нашим уделом, нашим девизом. Если же выделившиеся из общины возвратятся в нее, то нам предстоит большой, вполне самостоятельный труд. Те, которые возвратятся, составляют по преимуществу интеллигенцию, и потому на их обязанности будет лежать внести в общинно-земледельческий труд те исследования, которые поведут к разрешению вопросов продовольственного и санитарного во всеобщее воскрешение; интеллигенция должна будет принять на себя труд, подвиг всяческих исследований, и вместе на ней же будет лежать обязанность руководить, быть наставником, учителем в деле исследований всех сочленов общины земледельцев, будет лежать обязанность сделаться служилым сословием наравне с крестьянами (помещики и крестьяне). Так, помещики, долг которых быть агрономами, и, конечно, не в смысле увеличения дохода, получаемого от земли, но в видах обеспечения урожая, в видах того, чтобы земледелие, производимое на авось, обратилось бы в такое, при котором ожидаемый результат не мог бы обманывать,— помещики должны будут регулировать земледелие или посредством способа Каразина, или же иным каким-либо образом. Вместе с тем на них же лежит обязанность привлечь к участию в управлении земледелием — и не в качестве лишь слепых орудий, но к участию сознательному — их сочленов по общине, крестьян, следовательно, сделаться учителями их в этом деле, органами естествознания в своей местности. Подобным образом, как помещики стоят к продовольственному вопросу, медики станут к санитарному, землемеры будут местными органами астрономии и т. д. Таким образом, все виды знания получат священное значение и участие в деле всеобщего воскрешения, в деле литургии; приобретет великое обширное значение и священство в противоположность протестантству и католицизму, так как при этом представители всех знаний, все учительство будет и священством, т. е. это будет не простым уже учительством, в которое протестанты обращают и самих священников; это не будет также и таким священством, которое становится посредником между Богом и людьми; это священство будет не отделять верующих от Христова дела, а посвящать их в него.

При таких учителях какова должна быть наша школа, чем она будет отличаться от немецкой и вообще западноевропейской, которая, давая естественные объяснения, вместо мифических, в виде популярных рассказов, имеет целью привести учащихся к верованию, что природа есть слепая сила и что повиновение разумного существа слепой силе есть наш долг? Авторитет какого бы то ни было разумного существа, даже авторитет всего человеческого рода, говорят нам, можно и даже должно отвергать; но слепая сила природы — святыня! (К чести нынешних учителей, нужно, однако, сказать, что они, закрепощая человека природе, проповедуя язычество, сами не дают себе ясного отчета о деле, коему служат.) В нашей же школе не может быть антагонизма между верой и наукой, как это теперь. Впрочем, образование, вносимое современною школою, есть также вера, или, правильнее, суеверие, ибо не только учащиеся, но и сами учащие, если они не специалисты-астрономы, приняли на веру учение Коперника, наглядно же и сами учащие незнакомы с движениями небесных тел, и в этом отношении они нередко стоят даже ниже сельских ребятишек, своих учеников. Немецким педагогам точно не нравится вертикальное положение человека, возможность обращать взоры к небу; они действуют как раз в противоположность тому направлению, которое заставило человека принять его настоящее, вертикальное положение; они употребляют всевозможные усилия, чтобы отвратить его от неба и поместить в изобретенные и созданные Фребелем [13] миры, эти мизерные каюты. Отсюда и их вражда к вере. Итак, в нашей школе не будет антагонизма между наукой и верой. Закон Божий есть требование, выра-

женное в символе Христовом (как есть символ апостольский, Никейско-Цареградский, так, можно сказать, есть символ и самого Христа): «Шедше убо научите вся языки, крестяще их во имя Отца, Сына и Св. Духа» («*крестяще*», т. е. очищая от греха, в наказание за который явилась смерть); это требование многоединства или всеединства, т. е. такого прочного союза, при котором никакая внешняя сила, хотя бы то была и сама слепая сила всей природы, не могла бы исхитить даже единого из среды нас,— требование такого союза, при котором не было бы и внутри стремления удалиться, разойтись, а вместе с тем не было бы и ни малейшего принуждения, насилия, удерживающего в союзе. Очевидно, что этот закон, требующий такой заботы друг о друге, такой охраны каждого всеми другими, постоянно нарушается. Есть какая-то сила, систематически, последовательно похищающая, наносящая нам утраты, так что некоторые считают действие ее законом, и законом неизбежным, и творят себе из него кумир. Мы же не имеем права признать законность этого явления после победы Христа над смертью; мы должны следить за этой силой, наблюдать ее, *воспользоваться ею самою* для возвращения наших утрат. Сила эта — *природа*. Таким образом, в нашей школе нет другого закона, кроме Божия, а между тем из преподавания не исключается ни одна наука, даже естественная; напротив, наша школа снабжена даже вышкою для того, чтобы преподавание было наглядно, причем наглядность будет приобретаема не путем показывания со стороны наставника, а участием самих учеников в наблюдении явлений небесного свода; эта наглядность и создаст цельность воззрения. Закрыв от себя небо, нынешняя (городская) школа может быть уподоблена каюте, в которой пассажиры остаются во все время переезда чрез океан. Наше же образование может быть уподоблено выходу на палубу. Нужно сознать движение земли, принять, так сказать, участие в космической жизни, что совершенно противоположно участию в рыночно-гражданской жизни; частое пребывание на палубе (т. е. на вышке) даст учащемуся почувствовать себя пловцом, то прорезывающим своим движением на земном корабле хвосты комет и осыпаемым целым ливнем падающих звезд, то плывущим чрез пустыни неба, где лишь изредка упадет несколько капель космической материи или пыли. Только совокупными наблюдениями со всех вышек может быть изучена эта масса мельчайших планеток, имеющих, быть может, гораздо большее значение в жизни солнечной системы, чем самые большие планеты. Но не вдруг можно достигнуть сознания движения земли; нужно изучить ту науку, которая впервые открыта пастухами Месопотамии и других равнин. На вышке же можно ознакомиться и с положением, которое мы занимаем на нашей земной горе. Высоко стоящая звездочка (полярная) показывает, что недалеко то место, где стоит она над самой головой, т. е. недалеко вершина нашей земной горы, полюс, а вместе и поучает, к чему обязывает нас пребывание на суровых высотах.

При обращении народного мировоззрения (которое Памир признавало кровлею мира, а Меру [14], которая своей вершиною достигает неба, осью мира) в колумбо-коперниканское сама земля будет соединением двух Меру, у которых вершинами будут полюсы, а экватор будет общим основанием, подошвою этих соединенных Меру. Земной шар и есть земная гора, действительная Меру наших предков. Только восходя на вышки, эти мирные сторожи, составляющие центр и основу всех острожков и Кремлей и служившие прежде сторожевыми башнями, а потом обратившиеся только в колокольни, мы сознаем себя на горе предков Меру, сознаем себя продолжателями мысли предков. Называя себя сынами, мы должны назвать и наше материковое полушарие Меру или же Памиром, если вершину, или полюс, назовем Меру. Такое название будет лишь восстановлением порванного предания, ибо первоначальные Кремли (как Ва-

вилон, Экбатана, даже Иерусалим с горою Мориа [15]) были памятниками Эдема, или Памира. Но земля тогда только будет действительно Меру и Памиром, или Эдемом, когда все человечество будет родом; тогда и география будет родиноведением и так называемая всеобщая история станет отечественною или праотечественною. Мы забыли о происхождении, значении и назначении Кремлей (соединенных центров), мы забыли, что Кремль есть, или ставится, в Памира-место, т. е. вместо могилы праотца с воздвигнутым над этою могилою храмом-обсерваториею, которые (т. е. храмы и обсерватории) у нас отделились одни от других; назначение же Кремля состоит в восстановлении Эдема, потерянного нами рая, не в смысле висячих садов (как в Вавилоне), а в видах соединения всех сынов в храме с обсерваториею для воскрешения отцов.

Вышка так же необходима для религиозного, как и для научного воспитания; здесь очень может быть указано, что эти самые, наблюдаемые с вышки, звезды назначены не для того, чтобы служить и поклоняться им, но что они большею частию также земли, также соединение двух Меру, назначенные для распространения области нашего труда. Вся земля наша мала и ничтожна, и мы должны искать средств к жизни в иных мирах; земля же, этот прах предков наших, должна быть возвращена тем, кому принадлежала. (Для нас, воспитанных в каютах, дикою покажется мысль считать землю только исходным пунктом, а целое мироздание поприщем нашей деятельности.) Все естествознание при таком изучении должно представиться единым, цельным, небесным; небесная механика, небесная физика и такая же химия, ботаника — наука о солнечных лучах в форме растений, а, что всего важнее, сама география есть наука о небольшой небесной звездочке. Подобное сведение сообщала и немецкая школа, но она никогда не проводила его в жизнь, не ставила его существенным интересом человечества. Нынешнее мировоззрение вовсе не имеет в основе своей системы Коперника; по этой системе все тела подобны земле и находятся лишь в разных фазах развития; этим и определяется наша задача сделать все земли небесными, т. е. управляемыми сознанием и волею. Мы должны быть небесными механиками, небесными физиками и проч. Когда весь мир, оставленный вследствие падения человека своей слепоте, будет управляться сознанием, тогда все будет духовно, оставаясь и телесным, все будет небесами, оставаясь и землями. Промышленность и торговля, вся эта мелочь, которою так гордится современный человек, которую он собирает со всех концов земли под неподходящим названием «Всемирных (выставок)» и которая держит под гнетом человеческую мысль и деятельность, самые даже физические кабинеты и лаборатории — все это лишь «детская» науки. Как мысль сама по себе не решает никаких вопросов, так и кабинетные опыты не решают их. Вопрос о движении земли тогда только разрешится, когда человечество сделается из праздного пассажира прислугою, экипажем этого, как выше сказано, неизвестно еще какою силою приводимого в движение корабля — земного шара. Когда этот вопрос будет разрешен, тогда впервые в небесном пространстве явится звезда, или планета, управляемая сознанием и волею. Но не в этом одном мысль Коперника должна найти свое приложение, если только есть единство между мыслью и действием, разумом и волею. Противоречие между внешними чувствами и мыслью должно же побуждать нас к выходу из этого противоречия. Если геоцентрическая точка зрения ложна, мы должны стать на гелиоцентрическую. Пока земля считалась центром, мы могли быть спокойными зрителями, принимая кажущееся за действительное, истинное; но как только исчезло это убеждение, центральное положение мыслящего существа стало целью, проектом. По отношению к осуществлению его получают значение такие слои, группы человечества, которые при прежней форме жизни находились в презрении, крестьяне-пахари имеют

наибольшее значение в деле небесном; для банкиров же и фабрикантов нет места в мировой, небесной деятельности. Для села менее препятствий сделаться гражданином вселенной; Лондоны же и Парижи из первых делаются последними. Искусственность городской жизни и все зло, связанное с нею, не раз вызывали протесты против себя, приглашавшие возвратиться к дикой жизни, а не к небесной, звали подчиниться природе, отказаться от мысли (ибо мыслящее существо есть развращенное животное, как уверял Руссо), а не внести ее в природу, обещали тихую идиллию, жизнь легкую, покойную, а между тем нужен тяжелый труд во благо всего человечества, и не живущего только поколения, а действительно всего человечества, в совокупности всех прошедших поколений.

Пред лицом космической силы умолкают все интересы, личные, сословные, народные, один только интерес не забывается, интерес, общий всем людям, т. е. всем смертным... Не трудно решить, когда народ стоял умственно выше, мировоззрение его было шире — тогда ли, когда он создавал былины, религиозный эпос, обнимавший целый мир как единое целое, когда признавал в огне (в Сварожиче), в ветрах, во всех земных явлениях, в самом себе действие солнечной силы, т. е. имел тот самый взгляд, к коему приближается нынешняя наука; или же когда фабричная жизнь оторвала его от сельской и обратила от единого, всеобъемлющего вопроса о смерти к мелочным вопросам цивилизации, если даже мы примем цивилизацию в самом обширном смысле? Как пусты и жалки все эти вопросы о гарантиях одной части народа против другой, все эти declarations des droits[16], т. е. объявление всеобщей войны. Истинное образование имеет в виду обратить человека от всех этих свар (только усиливаемых грамотностью, знанием арифметики и досугом, даваемым заменою рук машинами) к общему труду, ибо только тогда человек будет образован, когда не только небо будет кормить его, но и солнечная сила, проведенная во все хижины, явится там в виде очага, домашнего солнца, освещающего, согревающего и созидающего телесный организм его; тогда даже женский, сельский труд возвысится до знания мировых, теллуро-солярных процессов; космогонический эпос будет переходить тогда от слов к делу, и к делу такому же широкому, как и эпическая поэма; точно так же и былинный исторический эпос получит тогда новое поприще; не развлекаемый мануфактурными игрушками, народ во всех своих слоях почувствует тогда единство.

Не для языческого удивления пред красотою и величием космоса всходили мы на вышку; нет, здесь должно быть сознано, что громадное пространство, отделяющее нашу сравнительно небольшую обитель от других миров, так же как и слепое, фатальное движение нашей планеты обусловливают смену поколений, т. е. наши утраты. Здесь должно быть сознано, что и сама космическая сила бессильна против смерти, потому что не имеет о себе ни сознания, ни чувства; но что эта космическая сила в нас, в человеке, начинает сознавать себя и чувствовать, и, конечно, это сознание *обязывает* человека, так как всякий человек есть *сын*, и эта обязанность есть долг воскрешения. Вышка сама по себе не могла бы, конечно, настроить души так, чтобы мироздание возбудило в нас вопрос о воссоздании, чтобы космос стал вопросом о воскрешении. Учащиеся подготовляются к этому в школе законом Божиим; закон же Божий, выраженный в образе Триединого Бога, или в заповеди о воскрешении, раскрывается в сознании учащихся литургиею по преимуществу и храмом, который есть тоже литургия, только не в действии; и самое всеобщее воскрешение есть литургия, только литургия внехрамовая, *внехрамовое пресуществление*,— внехрамовое и не таинственное, а явное, действительное. (Школа перестает быть подобием человека, подобием существа, к небу обращенного, когда не

имеет вышки.) Литургия, или общественное служение (в смысле всечеловеческого служения), а также и храм объединяют всю общину, или приход, в единой мысли, в общем чувстве и совокупной деятельности. Отвлекая общину от забот и попечений об исключительно личных интересах, о нуждах чисто искусственных, которые главным образом и тяготеют над людьми, занятыми торгово-промышленным делом, и направляя ее к делу мировому, к разрешению основных двух вопросов, продовольственного и санитарного, к которым так легко сводятся все занятия земледельцев, литургия даже материально возвышает человека над землей «горе». Если литургия в настоящее время не вполне соответствует своему названию или значению служения общему делу, то только потому, что в жизни мы выказываемся не теми людьми, какими являемся в молитве. В молитве мы возвышаемся, по-видимому, до скорби об общих бедствиях, удручающих человеческий род, деятельность же наша ограничивается такими интересами, что, называя их нашими личными, мы даем оскорбительное определение и нашей личности, и личности вообще. Как же может быть разрешено это раздвоение между молитвою и жизнью? Рассматривая литургию как строительницу церкви, мы видим, что она при обращении минутного настроения в прочное единство, или церковь, встречает препятствия в самых занятиях и образе жизни христиан. Действительно, занятия, состояния или сословия дают особый склад мысли и чувству и, таким образом, внутренно разделяют людей; а занятия некоторых находятся даже в полном противоречии с делом церкви и делают невозможным внутреннее общение. Это прискорбное раздвоение, весьма понятное при разделении интересов, не оставляет людей и в самой церкви. Купец, фабрикант могут, конечно, отрываться минутно от своих забот и попечений, могут, следовательно, и с крестьянами быть в одной церкви; но могут ли они быть с ними и одною церковью, т. е. находиться с ними не в минутном только, а постоянном единении, тем более что торгово-мануфактурная промышленность, не ставя себе задачею обращение гниющих веществ в живые и здоровые тела, тем самым отказывается от литургии, которая имеет свое начало в земледелии и концом которой будет возвращение гниющих веществ в те именно тела, которым они принадлежали? Торгово-мануфактурная промышленность не только не ставит себе задачею разрешение продовольственно-санитарного вопроса, что составляет сущность земледелия и литургии, но она действует прямо в противоположном разрешению этого вопроса смысле, т. е. она есть обращение живого в мертвое. Единение между торгово-промышленным классом и земледельцами состоится, когда торгово-промышленная деятельность сделается зимним промыслом сельских общин, тогда не будет противоположности интересов, и нынешние особые классы людей, посвящающих себя исключительно — одни земледелию, а другие — торгово-промышленной деятельности, составят тогда единую церковь. Способствовать такому соединению составляет долг торгово-промышленного класса, который, как и помещики, должен сделаться учителем народа технике различных промышленно-ремесленных занятий и распределения их согласно с местными условиями, которые людям этого класса должны быть лучше, чем кому-либо, известны. Не могут же эти люди не сознавать сказанного раздвоения их с другими людьми, и под влиянием настроения, производимого на них литургиею, не могут же они не искать выхода из этого раздвоения, ибо литургия своею художественною стороною не может не производить впечатления даже на неверующих!

Если для верующих литургия — божественное служение, то для неверующих она — художественное воспитание, и как для тех, так и для других она имеет одинаково священный характер по важности вопросов продовольствен-

ного и санитарного, входящего в евхаристию. Что для верующих тело и кровь Христа, то для неверующих хлеб и вино, или только символ тела и крови Христовой, но как для тех, так и для других — глубокая тайна, в разрешении коей и состоит наша задача. Объединение народов произойдет в общем деле, в литургии, приготовляющей трапезу всем (вопрос продовольственный) для исцеления души и тела всех (вопрос санитарный), и эта всем человечеством совершаемая литургия будет молитвою, переходящею в действие, мысленным воспоминанием, переходящим в действительность; престолом этой литургии будет вся земля, как прах умерших, «силы небесные» — свет, теплота — будут видимо (а не таинственно) служить для обращения праха в тело и кровь умерших.

Во всяком случае, найдут ли люди торгово-промышленного класса разрешение вышеозначенного раздвоения или нет, но несомненно, что долг требует от них такого разрешения. Но кроме долга нужно принять во внимание и самое величие вопросов санитарного и продовольственного как составных частей общего вопроса о воскрешении, а также должно обратить внимание и на бедствия, кои необходимо должны произойти от пренебрежения этими вопросами.

Над разрешением вопроса о выходе из вышеозначенного раздвоения работают также и науки экономические, которые могут быть названы отрицательными или переходными, как об этом будет сказано ниже. При обращении промышленности в побочное, зимнее занятие при земледелии самый характер производства изменится; продукты не будут иметь такой красивой внешности, как теперь, зато выиграют в прочности и, конечно, найдут сбыт у тех, которые сущность предпочитают красивой внешности, т. е. у крестьян всех стран. Вместе с тем не будет той изменчивости, как теперь, не будет моды; промышленность и капитал займут свое надлежащее место, т. е. не первое, а последнее, ибо назначение их не расти, а умаляться по мере того, как земледелие, управляя метеорическими процессами земли, будет все глубже входить в жизнь растительную, усвоять себе растительные процессы, пользоваться созидающею силою живого организма, чтобы самому себе фабриковать всю свою телесную оболочку со всеми органами, кои делали бы ненужными искусственные покровы и орудия, т. е. всю мануфактурно-промышленную деятельность.

Литургия может дать такое широкое и глубокое образование, какого не может дать никогда наука, если останется при своей отвлеченности. Литургия, обнимая своими молитвами постоянные нужды человека, не останется равнодушною и к великим вопросам дня. Конечно, в этом последнем случае многое зависит от жизненности и чуткости к этим вопросам самих служителей церкви.

В августе 1877 года, когда мы переживали страшные минуты в ожидании известий с Шипки, где решалась судьба болгар и всего славянского племени, мы не слыхали особенных молитв об этом именно месте, о шипкинских стояльцах или страдальцах за весь род славянский и даже за тех, против кого они, по-видимому, боролись, так что молитва церкви оставалась бы все-таки вселенскою, хотя видимо она и приносилась бы лишь за часть рода человеческого (не переставала бы быть кафолическою). Если бы наше духовенство тотчас по получении известий о нападении целой армии на горсть наших воинов созвало бы народ и, пояснив ему потрясающую важность этой минуты, пригласило бы помолиться, такая минута не забылась бы никогда, вся Русь молилась бы, как один человек, а народ, молящийся, как один человек, будет и действовать, как один человек. Такие случаи не часто повторяются в жизни народов (в деле же объединения они имеют большую важность), а молитвенное участие народа в текущих событиях должно быть постоянным; и в нынешнем (1878) году, когда уже не на Балканских проходах, не у Плевны, а на Берлинском съезде [17] реша-

ется вопрос о бытии славянского племени, молитвенные пожелания могли бы дать твердость и берлинским нашим стояльцам.

Нужно, однако, твердо стоять на высоте всеобщего долга, чтобы церковь не сделалась поприщем политических агитаций.

Литургия, предполагая предварительное оглашение, или школу, возводит нас на «Божественную стражу» и заставляет мысленно совершить утренний обход всех пределов русско-славянской земли. Обращая взоры к Востоку, мы видим «Дальний Запад», откуда долетали до нас случайные голоса об единении, но пропасть большая, чем сам Великий Океан, отделяет нас от заатлантических друзей. Сочувственно остановившись на зарождающейся японской церкви, пожелав, чтобы Япония сделалась мостом для православия ко всему «Дальнему Востоку», мы с глубоким вздохом за свое бессилие отведем глаз от безотрадной картины Китая и Индии. Вспомнив о монгольском иге и вообще о нашествии диких кочевников, отодвинутых и стрегомых на всем пространстве от Великого Океана до Каспия, но не обращенных еще к мирной жизни, мы отнесем вопрос о монгольском иге, о нашествиях гуннов и др. к вопросам еще не решенным и не будем равнодушны к тем, кои стерегут эту линию и отодвигают ее все далее. А если представим себе, что Англия, погубив Китай и снабдив оружием кочевников, может открыть новую эпоху нашествий, то поймем, что мы действительно стоим на народовержущем вулкане. Англичане и тогда, конечно, будут говорить об европейских интересах и общечеловеческом благе, и им будут верить даже у нас. Взглянув на ненадежную Персию (хотя все должно бы было располагать ее к прочному союзу с нами), мы открываем в один из утренних обходов страшное или, лучше сказать, решительное явление: Англия, до сих пор охватывавшая нас со всех сторон, но нигде непосредственно не соприкасавшаяся с нами, внезапно оказывается у самых границ наших, заменив собою слабую Турцию и войдя в непосредственную связь с другим угнетателем славян, с другою Турциею, носящею только христианское имя, с Австро-Венгриею или Венгро-Австриею. Вот мы достигли того великого момента, когда две силы земного шара, океаническая и континентальная, выступили друг против друга. Все прочие могут быть только нейтральными маклерами или союзниками той или другой из этих сил. Но мы не будем продолжать этого обзора, потому что все совершающееся в мире, все, о чем было говорено выше, может и должно быть предметом общей молитвы; и церковь к неизменной части литургии, чтобы войти в живую связь с составляющими ее членами, необходимо должна присоединить молитвы о вопросах дня, которые имеют теперь убежище в газетах, и тогда чтение газет из праздного любопытства, политиканства обратится в нечто священное, а молитвенный обзор, который ежедневно делается в церкви, будет руководящим, он поможет верующим, проникшимся долгом воскрешения, дать надлежащее значение каждому событию, понять, к чему оно должно их побуждать, обязывать, как они должны им воспользоваться для достижения цели, выраженной двумя словами ектении: «о соединении всех».

Непосредственное соприкосновение двух сил, океанической и континентальной, может разрешиться или в постоянную борьбу, нескончаемую резню, более свирепую и обширную, чем до сих пор с магометанством (можно сказать — во вселенскую борьбу); или же весь мир из поля битвы обратится в один храм и вся история будет общим служением, литургиею.

Пока центром стремлений всех народов служит Индия, немыслима постановка продовольственно-санитарного вопроса как общечеловеческого священного дела литургии, потому что, пока существует означенное стремление, земледелие и гигиена останутся специальными занятиями, отдельными одна от

другой профессиями, из которых первое будет служить для добывания сырых продуктов, предметов наслаждений для города, а вторая будет давать только облегчение от страданий, только некоторое улучшение гигиенических условий; при существовании такого стремления земледелие и гигиена не сделаются одним занятием, обращающим все науки в искусство полного обеспечения существования и совершенного избавления от болезней. А между тем земледелие, обращающее гниль в растительное и животное вещество, есть естественное гигиеническое средство, тогда как городская гигиена есть лишь средство искусственное, паллиативное.

Стремление народов к Индии, сближая их лишь внешне (сближение, основанное на корысти, отравляет человеческое общение, потому что торговое сближение есть профанация, искажение евхаристии, т. е. общения, основанного на знании), в санитарном отношении производит травматические эпидемии и, как естественные их последствия, другие заразы, которые в силу удобств сообщения еще усиливаются, распространяются. Это стремление, способствуя разделению народов на сословия, производит профессиональные болезни, а развивая городскую жизнь, не только устраняет человечество от разрешения продовольственно-санитарного вопроса, но и создает самую антигигиеническую форму общественной жизни, потому что город антигигиеничен по существу, он источник и рассадник болезней, и, если бы деревня чрез постоянный прилив лучшей, чистейшей крови не возрождала его, он не мог бы и существовать. Но город не только обновляется деревенскою кровью, но и снабжает село своею, испорченною. Вопрос в том, какой из этих токов, городской ли, болезнетворный, или же сельский, здоровый, возьмет перевес, допуская даже, что отношение сельского населения к городскому не перейдет принимаемой некоторыми гигиенистами нормы трех к одному. Деревня совершенно не нуждалась бы в искусственной гигиене, если бы не подвергалась эксплуатации города, благодаря коей пользуется и тесным помещением, и часто нездоровой пищей. Деревня была бы даже радикальным средством всеобщего оздоровления, если бы город своим знанием помог ей в этом, вместо того чтобы вынуждать ее обратить земледелие в способ извлечения наибольшего дохода, наибольшего истощения земли. Лучший медицинский совет, который может дать гигиена городу, городскому Западу и всему миру, если она не будет служанкою торгово-промышленного направления,—это возвратиться в село из городов, этих, по выражению Руссо, очагов нравственной и физической заразы, но не с целью, конечно, подчинения слепой силе природы, а с целью обратить ее в целебную, животворную силу, в орудие исцеления, оживления. Гигиенический вопрос возник в городах, потому что город антигигиеничен по существу; болезнями сопровождается фабричное производство, но и потребление приносит болезни, т. е. вся искусственная жизнь города болезнетворна, конкуренция производит нравственные боли; словом, весь юридико-экономический быт есть столько же нравственное искажение родового, как и здорового сельского быта в патологический городской. Вся история, как история цивилизации, искусственной культуры (т. е. превращения села в город), есть уклонение от продовольственного вопроса и развитие антигигиенического быта. Нынешнее политическое состояние мира есть самое крайнее уклонение от гигиенически-продовольственной цели. Самый союз Англии и всего торгово-промышленного Запада с фаталистическим исламом и неземледельческими кочевниками против земледельческой России есть борьба стран, производящих болезни и не производящих хлеба, против народа, вынужденного истощать землю и могущего давать здоровье, но дающего пока только болезни, как голодный тиф и т. п.

Если бы город передавал полям не только всю накопляемую им гниль (че-

го, однако, нет), но даже и пыль, и дым, то и тогда мануфактурный промысел, т. е. обращение живого вещества в мертвое, а родственных отношений (родового быта) в болезненные, торговые (т. е. в быт юридико-экономический), а также уклонение от животворного дела села делали бы его антигигиеничным и антихристианским. Между тем город не только не возвращает всей производимой им гнили полям, но, потворствуя фаталистическому исламизму, поддерживает вместе с тем чуму и другие болезни, так как ислам, означая буквально *«безусловная покорность»*, в данном случае является покорностью чуме, богохульно отождествляемой с волею Божиею.

Если при непосредственном соприкосновении двух сил, океанической и континентальной, весь мир из поля битвы обратится в единый храм, в этом храме соединятся и торгово-промышленная Англия, и весь Запад, ближний и дальний (носящий тот же меркантильный характер), а также и земледельческая Россия. Чтобы литургия могла объединить все эти народы в единой мысли, едином чувстве и действии, нужно, чтобы с ними совершилась перемена или, правильнее, раскаяние в измене и возвращение к земледельческому единству, подобно тому возвращению (соединению с земледельческою общиною торгово-промышленного класса), о котором говорилось выше, так что, приглашая эти народы соединиться с нами на вечери любви, мы приглашаем их быть нашими учителями. Отношение земледельческой России к Англии и западным народам, таким образом, совершенно то же, что и земледельческой общины к торгово-промышленному классу. Но пока не совершилось это объединение, мы, молясь о всеобщем соединении, можем, без нарушения кафолического характера церкви, молиться и о христолюбивом крейсерстве, если оно останется верным своему долгу, о священных путях к Памиру, к могиле праотца, и к другим прародинам, так как эти пути вместе с тем и средства к освобождению Китая и Индии; мы можем молиться и вообще о всех средствах к обезопасению от Англии и к обращению ее на путь всеобщего долга.

Но в Англии, несомненно, много великодушных элементов, много личностей, способных возвыситься над материальными и частными народными интересами и поступить так, как поступил Закхей-мытарь [18]. Мытарь — это господствующая Англия; и если она не последует совету евангельскому вольно, то вынуждена будет к тому невольно. Когда Англия поставлена будет в необходимость призвать всех на защиту, тогда и узнает она, что парламент ее был голосом не общего предка, не заветом земли, почему земля английская и была не для всех матерью. Между Россиею и Англиею гораздо больше точек к соединению и единству, чем к разделению и вражде; и та вражда, которая между ними ныне, могла бы кончиться еще до захождения солнца первого дня воскрешения. Англия гораздо лучше знает тщету богатства и власти, чем те, кои никогда ими не пользовались; и она еще более может обнаружить энергии при отречении от этих благ, чем было ею высказано при их приобретении. Воспитанная широким простором океана, как Россия широким простором континента, мы в состоянии понять друг друга. Англичанин, по-видимому, сам тяготится своими дымными фабриками, туманными городами и спешит при первой возможности в сельские коттеджи и замки, окруженные парками. Британец в состоянии понять всю грандиозность предприятия обратить паровую силу океана в человеческое орудие, а подчиненные ему народы — в сотрудников этого предприятия; при выполнении же этого предприятия необходимы дружные действия России и Англии, континента и океана. И тот, кто в знаменательный для него день Рождества Христова самое почетное место отводит своим предкам, тот не может остаться чуждым делу воскрешения, долг этот должен говорить его сердцу.

Как мелки и ничтожны те причины, которые разделяют нас ныне, и как

глубоки и велики те, что могут и должны соединить нас!!. А если бы такой союз состоялся, то все другие народы волею, или сначала и неволею, присоединились бы к нему. Магометанский Восток, окруженный со всех сторон христианами, вступая в храм, оставит оружие, и Дальний Восток, освобожденный от антихристианского давления, вступит в единение с принявшими на себя долг воскрешения и вместо нирваны разделит с ними этот долг. Тогда можно будет сказать, что литургия оглашенных уже кончилась, оглашенные сделались верными, третья часть литургии, литургия верных, начинается, т. е. наступает третий день воскрешения. Необходимо заметить, что и об отношениях всех народов друг к другу вообще и о наших отношениях ко всем другим народам в особенности можно также сказать, что причины, нас разделяющие, мелки и ничтожны, причины же, которые должны вести к нашему соединению, велики и глубоки.

Местная литургия. Литургии местные приготовляют к литургии вселенской. Призывная комиссия и ее испытательно-воспитательное значение. Но прежде чем приступить к изложению этой священнейшей части служения, мы должны возвратиться к общине, к приходу, и рассмотреть действие литургии в этом небольшом кругу, коего численность определяется возможностью личного знакомства всех его членов и от надлежащего устройства коего зависит строй всей церкви.

Литургия должна знакомство превратить в дружество, а наука должна всех сделать и познающими, и предметом знания; в этом случае и субъект, и объект знания будут тождественны. Под руководством врачей душ, т. е. священников, и врачей тела, медиков, учащиеся должны производить психофизиологические опыты над своими собственными личностями, т. е. исследования органических отправлений, темпераментов и способов подчинения чувственных наклонностей (пост в религиозном смысле, а диэтетика в научном освобождают образ жизни от состояния или богатства и ставят его в зависимость от исследования); исследования над осязанием, зрением и вообще внешними чувствами в каждом организме (Вундт, Фехнер, Вебер) [19], исследования физиогномические и наблюдения над психическими состояниями в видах открытия соотношения между наружными и внутренними явлениями, чтобы по первым можно было знать о последних; исследования наследственности, темпераментов, наклонностей, ощущений и вообще всех отправлений, из которых слагается личность. Руководство при производстве этих исследований принадлежит врачу и священнику, потому что только такие исследования и дадут им возможность исполнить надлежащим образом их обязанности и вложить душу в их деятельность.

В литургию первоначально входили все таинства, т. е. эти таинства были общим делом всех; чтобы восстановить старину и устранить новшество (состоявшее просто в послаблениях), нужно, чтобы вся община-приход была восприемником при крещении, крестным отцом каждого новорожденного сочлена, т. е. чтобы вся община принимала на себя обязанность давать всем воспитание, завершением которого будет публичное, всею общиною-приходом производимое испытание. Как и крещение, испытание должно производиться между литургиею учащихся (оглашенных) и литургиею совершеннолетних (окончивших курс, верных); учащийся должен дать объяснение храма и всей иконописи, т. е. сдать экзамен из всеобщей и местной священно-всемирной истории. Испытание не ограничивается храмом и оканчивается на вышке, в больнице, на кладбище, в поле; учащийся объясняет значение суточной и годовой литургии в храме и вне храма, т. е. свое тягло и подушную повинность в санитарном и продовольственном вопросах, или долг воскрешения. При браках община-

приход занимает место посаженного отца, ибо брак заключается для исполнения родительского дела; при погребении община делается душеприказчиком, строителем душ и тел. (У некоторых отцов церкви (Феодор Студит?) погребение причисляется к числу таинств.) Если литургия внутри храма есть таинственное исцеление душ и тел, то вне храма она должна быть врачебным и всяким другим человеческим пособием (утешением, напр., скорбящих, т. е. понесших утраты, осиротевших, овдовевших), ибо если расположение, настроение, даваемое литургиею в храме, не будет выражаться вне храма, то и молитва, и вера будут бесплодными, т. е. не будет ни веры, ни молитвы.

При вышеизложенных исследованиях каждым себя, и притом постоянных, при взаимном сообщении этих исследований соучениками друг другу чужая душа не будет уже такими глубокими потемками, т. е. души не будут взаимно чуждыми и наружность не будет так обманчива. Тогда станут возможными сближение людей по внутренним, душевным свойствам, психическая группировка, классификация, психический подбор или, правильнее, выбор в виде дальнейшего труда. Знание даст прочное основание для дружества, и психология найдет свое приложение в психократии, которая есть общество, держащееся внутреннею силою, а не внешним законом, как государство или общество юридическое, из которого изгнано чувство, вынута душа. Психократия держится силою, направляющею человека к труду воскрешения; она такое общество, в котором знание определяет как нужды каждого, так и его способности к тому или другому делу в общем отцовском деле; и на этом основании определяются как подушная подать каждого (т. е. его служба обществу), так и душевой его надел. Психократия, таким образом, есть не царство бестелесных, бесплотных духов, а вложение души во все материальные отправления.

Конечно, нечего думать при нынешних средствах о полном проявлении души во внешности; невозможно это, во-первых, по причине наследственной склонности к скрытности и вообще ко всем порокам и, во-вторых, потому, что наружность не располагает достаточными средствами для всестороннего выражения души. Человек не обладает в настоящее время ни полною способностью самооткровения, ни способностью проникнуть во внутреннюю глубину другого существа. Для того чтобы раскрыться, показать и вместе понять себя, человечество должно воспроизвести себя из простейших элементов, и не в подобном только, или сокращенном, порядке, но в действительном, чрез все индивидуальности, чрез кои проходили эти элементы (исследования сынами самих себя в отцах, отцами — в сынах, узнавание братьями себя в близких и дальних своих братьях), иначе не будет полного взаимознания, как без палеонтологии не может быть и полной зоологической классификации, т. е. без внесения в классификацию посредствующих исчезнувших видов.

Вопрос психократический есть вопрос о всеобщем воскрешении. Пораженные трудностями, которые для многих покажутся непреодолимыми, мы не должны забывать, что в случае неосуществимости полной взаимности мы осуждены на такое одиночество, на такое разобщение, что не можем быть даже уверенными, что тот внешний мир, который мы только созерцаем, есть общий у всех нас, т. е. не можем быть убеждены даже во взаимном существовании друг друга; нам остается на выбор: *или полное одиночное заключение, или всеобщее воскрешение*, в котором и полное взаимознание. Иначе: *или ни Бога, ни мира, ни людей, или же все это в совершенной полноте!*

Недостатки нашего начального объединения выказываются в его бессилии против смерти, а потому оно и служит только средством для высшего объединения, всеобщего воскрешения.

Благоприобретенное в нас сравнительно с наследственным незначительно,

а потому, высказываясь сами, мы выражаем и жизнь наших родителей, наших предков, а вышеупомянутые (психофизиологические) наблюдения, производимые повсюду, послужат средствами или данными для выводов законов наследственности. Руководствуясь же сими последними, мы получим возможность мысленно восстановлять образы предков как необходимое условие действительного воскрешения.

Внутренние источники истории. Всякий приход, или община, в коем каждый член — историк и летописец, а вместе и длинная летопись своих предков, есть историческое общество, т. е. общество истории и древностей, а также и новостей, если можно так выразиться, так как общество это, изучая древности, должно следить и за текущими явлениями, ибо и то и другое равно необходимы, да в новом-то и живет старина. Но прежде чем каждая личность станет историческою или, вернее, одновременно с этим должно ввести в историю каждый городок и село, как бы незначительны они ни были; каждый поселок должен открыть свою непосредственную мать, метрополию, и проследить свою генеалогию до известного нынешней истории места.

Церковь не гражданское общество, она не исключает из своих списков умерших, а побуждает своих членов вспоминать отцов и предков, не ограничиваясь какими бы то ни было степенями; это воспоминание и есть историческая работа, получающая свою санкцию от религии. Только не должна историческая наука принимать мысленные образы за действительные, за конечную цель, творить себе из них идолов; исторический труд есть только средство, и притом не единственное, ибо и земледелие в окончательной форме есть обращение праха предков в их тело и кровь.

Обращаясь к живущим, т. е. к еще не умершим, но приближающимся, идущим к смерти (выражения «живущий» и «умерший» указывают как бы на противоположность, которой в действительности нет; церковь есть общество *еще не умерших*, имеющее своим предметом, целью *уже умерших*, т. е. *всеобщее воскрешение*), литургия призывает к молитве не только вообще о людях, находящихся в немощах, болезнях, скорбях и других положениях, требующих особой о них заботы, но и называет их поименно, оживляя тем молитву и указывая, куда должно быть направлено вызванное ею деятельное сочувствие. Мы говорим поименно, потому что только тогда, когда можно будет назвать в церкви каждого по имени и отчеству, само общество станет некоторым братством, будет основано если еще и не на взаимной любви, то уже на взаимном уважении. Точно так же церковь молится поименно и об отсутствующих, т. е. плавающих, путешествующих, о всех выселившихся на новые места, о сохранении с ними тесной и непрерывной связи, потому что приход должен составлять такое единство, которое не уничтожалось бы ни расстоянием, ни временем; а чтобы поддержать эту связь с отсутствующими, церковь и напоминает о них в своих молитвах, и чем продолжительнее или опаснее предпринятое путешествие, тем чаще церковь напоминает о предпринявшем его сочлене, и чем дальше от родины выселившиеся, тем заботливее должно сохранять наши с ними связи. Церковь молится также и о нераздельности семей, как и вообще о вопросах дня, касающихся всей общины. Словом, нет такого положения, состояния, в котором может находиться прихожанин и на которых церковь не обращала бы в своих ектеньях молитвенного внимания, сочувствия, деятельности всех без исключения членов прихода, а потому и нет никакой надобности в частных молебнах при таких все и всех объемлющих молитвах; ибо молиться только о себе (частный молебен), как и думать только о себе, знать самого себя (т. е. только себя), так же не согласно с религиею Триединого Бога, как и не молиться всем о каждом в приходе, коего численность определяется возможностью личного знаком-

ства. Отсутствие частных молебнов — признак высокого нравственного успеха, сделанного приходом.

Не одни печали, но также и радость находит сочувствие, отзыв; так, тезоименитство каждого прихожанина делает его предметом молитв целого прихода; на литургии имя его вспоминается на каждой ектенье, и тем паче, если он находится в отсутствии, если отбывает воинскую повинность в отдаленном краю или даже сослан по обвинению в каком-либо преступлении.

Если наш народ видит в преступнике только несчастного, то тем более церковь, вспоминая притчу, запрещающую исторгать плевелы из опасения исторгнуть и пшеницу, не назовет преступником хотя бы и осужденного законом юридическим. Не исключая из своих списков умерших естественною смертью, церковь не исключает из них и подвергшихся гражданской смерти, разве усиливает лишь за них свои молитвы. Строгое же знание, не обладая еще никакими безусловно верными доказательствами, не может считать кого бы то ни было преступником, несмотря ни на собственное признание, ни на другие доказательства, как бы вески они ни были. Но, не признавая преступника, наука признает преступление и, напутствуемая благословениями церкви, отыскивает условия, его вызвавшие, и, искореняя таким образом преступление, не касается лица преступника. Даже установивши факт преступления, для признания виновности требуется такое знание душевной глубины, что разве только одно легкомыслие способно присвоить себе право осуждать, закон же действует по нужде.

Подобным же образом, как относительно преступления, общинное знание действует и при возникновении болезни; оно отыскивает условия ее происхождения, которые могут скрываться или в недостатках самой общины, или же обусловливаются самой местностью. Таким образом, община есть постоянная санитарная комиссия, как в то же время она есть историческое и сельскохозяйственное общество.

Но если приход, как нравственное и познающее общество, не может признать за собою права наказывать, то, с другой стороны, он не может не признавать себя виновным в каждом преступлении, как и в каждой болезни, а наконец, и в смерти каждого члена своей общины. Каждый смертный случай есть признак, доказательство нашего умственного и нравственного несовершенства. Хотя мы и присутствуем при погребении, не краснея, тем не менее мы не можем же не признавать себя виновными в смерти каждого в обширном смысле, потому что каждый смертный случай показывает недостаток забот друг о друге, как способность переживать умерших показывает недостаток любви к ним; в смерти же близкого нам мы виновны даже и в тесном смысле, потому что смерть есть результат, кроме общих причин, еще и суммы мельчайших неприятностей, перенесенных умершим от своих близких, присных. Поэтому всякое мельчайшее оскорбление есть уже смертный грех, т. е. грех, наносящий смерть. Но такое сознание своей виновности должно вести не к бесплодному сокрушению, а служить побуждением к труду воскрешения.

В общине-приходе никто никого другого не называет преступником, но каждый себя считает виновным во всем, что совершается в ней (чрез кого бы то ни было) преступного и вообще ненормального. Самоосуждение есть единственное средство к выходу общества из нынешнего детского его состояния, при коем оно нуждается в дядьках, судьях и проч. Есть народы, которые, как и люди, не избалованные судьбою, всегда считают себя виноватыми; так, русский народ не только всегда бывает виноват перед европейцами, но даже татары и мордва всегда оказываются перед ним правыми. Это свойство, которое ничего, кроме вреда, до сих пор нам не приносило, когда наступит время обратиться, под давлением естественных бедствий, от взаимных пререканий всяко-

го рода (т. е. борьбы) к общей деятельности, тогда только это наше свойство получит настоящую цену.

Признание каждым себя правым создает извращенное общество, ведет к столкновениям и заставляет призывать посредников, судей; признающие же себя виновными сами делаются неумытными для себя судьями-обвинителями; и чем глубже самообвинение, тем шире исправление, или восстановление. Потому-то церковь и свята, что она состоит из признающих себя грешниками мытарей, а не из кичащихся своей праведностью фарисеев.

Вместо того чтобы делать народ источником закона и власти, следует заботиться о том, чтобы народ или каждый из нас не был источником преступлений, ибо сими последними обусловливается необходимость закона и власти.

Перед нами два народа: один — загнанный судьбою, не избалованный ни природою, ни историею, и народ этот не признает за собою никаких прав; другой же — иной, и занимаемое им на земле место — одно из самых благословенных, и судьба почти всегда ему благоприятствовала; этот народ приписывает себе право давать законы, сменять власти [20]. Но первый, если твердо пойдет путем самоосуждения и самоисправления, может достигнуть такого состояния, при котором не будет иметь нужды во внешней власти; другой же, сам поставляющий себе власти, придающий такую важность праву избирать себе дядек, тем самым может увековечить свое состояние несовершеннолетия, при котором ссоры и тяжбы являются необходимостью; а эта необходимость вызывает другую необходимость — тюрем, наказаний и вообще всего, чем победители здесь выражают свое торжество над побежденными...

И такое состояние, при котором одни превознесены, а другие низвергнуты, попраны, признается нормальным, тогда как оно ближе всего напоминает нам об аде и рае, и, конечно, о таком рае, какой может быть лишь при существовании ада, т. е. довольство немногих, созерцающих скудость многих, большинства,— игрушки и забавы, даваемые богатством, знание без силы, искусство без действительности.

И в самом деле, путем самоосуждения и критики открывается, что место, лишенное света, т. е. ад, и есть весь мир, природа как слепая сила, и в особенности мы сами, не смотря, и даже тем больше, чем просвещеннее мы себя считаем; потому что при настоящем состоянии, когда люди больше всего заботятся быть непроницаемыми для других, когда и слово и гласность чаще употребляются, чтобы обморочить, когда души самых близких людей — потемки друг для друга, когда состояние всеобщей борьбы делает такую скрытность даже необходимостью, о каком просвещении можно говорить при этом?.. Должно, однако, заметить, что различие между самоосуждением (покаянием) и критикою заключается в том, что, критикуя, отрицая внемирное существование ада и рая и объясняя их внутренними, душевными явлениями, останавливаются на этом объяснении и не признают действительности ада ни в мире естественном, ни в мире общественном, т. е., собственно, не признают за нравственным самоосуждением и знанием силы превратить этот мрак в свет, ад в рай, слепую силу в сознательную, юридико-экономическое общество в психократию; и это подобно тому, как, отвергая существование языческих богов в качестве живых личностей, критика забывает, что тем не менее эти боги весьма действительны, если принимать их за слепые силы, и что власть их в этом отношении вовсе не номинальна только. Точно так же действительны и мучения ада, происходящие вообще от невежества; они действительны независимо от того, признают их действительность или нет; разве столкновения народов, сословий, отдельных, наконец, личностей не производят действительных мучений, а самые столкновения происходят разве не из мрака или ада, разделяюще-

18—155

го и народы, и сословия, и отдельных людей? От того лишь, что народы не будут называть друг друга немцами, варварами и т. п., они еще не станут понимать друг друга, и от того, что все будут объявлены равными, братьями, положение сословий и их взаимные чувства не изменятся, все останется неизменным, пока природа остается адскою силою, т. е. пока есть в ней что-либо неисследованное, неизвестное, следовательно, непросвещенное, не направляемое разумною волею.

Вообще во всей истории, во всех внутренних и внешних враждах нельзя не признать действия темных сил. Однако отвлеченное знание не рассеивает еще мрака, одно такое знание не делает еще человека просвещенным, и оно весьма соединимо с понятием злого, т. е. темного, духа.

Настоящим, действительным просвещением может быть признано не индивидуальное только, но и общее, конкретное, деятельное знание; самоосуждение и есть не просто знание, а знание, соединенное с нравственным чувством, следовательно, деятельное; оно то же покаяние, которым и сама церковь начинает приготовление верующих к воскрешению.

Это приготовление начинается с недели Мытаря и Фарисея [21], когда общество верующих переживает то состояние, которое послужило оправданием Мытарю, т. е. оно так же, как и Мытарь, признает себя грешным и в политическом, и в экономическом, и в естественном отношениях. Следующая затем неделя заставит нас с распростертыми объятиями принять не праведников, а возвращающихся грешников, она возбудит в нас большую радость об одном кающемся, чем о 99 праведниках, и вместе предостережет от признания за собою каких-либо прав, как это сделал старший брат, не покидавший отца.

Подобна этим притчам и притча о работниках, трудившихся один час и получивших такую же плату, как и трудившиеся целый день [22], и если притчам о Мытаре и Фарисее и о Блудном сыне, размышлению о них церковь посвящает по целой неделе, то означенной притче следовало бы отвести две недели, потому что понимание ее слишком трудно в правовом обществе, где зависть возведена в добродетель, где говорится даже: «Кто не защищает свое право, тот и не достоин его». Те, которые находят, что притча в Талмуде о рабочем, получившем за два часа работы столько же, сколько другие за целый день труда, потому что он в два часа сделал столько же, сколько те в 12 часов, гораздо справедливее приведенной евангельской, очевидно, не понимают, что евангельская притча осуждает зависть («или глаз твой завистлив, что я добр») [23], а притча в Талмуде превозносит качество, успешность работы. Те, которые так думают, и сами принадлежали бы к этим ропщущим рабочим, в притче же о Блудном сыне были бы вместе со старшим сыном, а в притче о Мытаре и Фарисее они были бы с Фарисеем, который такой же ревнитель правды, как и старший сын, и ропщущие рабочие. В своей притче Христос как бы говорит ропщущим: «А я думал, что вы братья и порадуетесь за ваших братьев, которые получили одинаковую с вами плату!» Не так, как обыкновенно, как выше изложено, понимал эту притчу Златоуст в известной проповеди «Аще кто благочестив» [24]; не так понимала ее и церковь, если дала место этой проповеди Златоуста в Великий день Воскресения. Но если эта проповедь Златоуста сделалась неотъемлемою принадлежностию пасхальной службы, если ни одна из предыдущих не удержалась, ни одна из последующих проповедей не заместила ее, следовательно, проповедь Златоуста составляет наилучшее выражение праздника Пасхи, и потому пасхальную неделю мы можем признать неделею о работниках, трудившихся один час и получивших такую же плату, как и трудившиеся целый день...

Следующая за неделей о Блудном сыне неделя Страшного суда делает каждого своим страшным судиею; представляя взорам картину Страшного су-

да, она заставляет, так сказать, каждого зрителя назначить себе место в ней, так что сами они представят из себя живую картину этого суда.

Наш церковный год ставит напоминание о Страшном суде прежде Воскресения. Неделя перед постом и первые два дня Страстной посвящены напоминанию суда, тогда как день Пасхи не омрачается напоминанием вечного наказания; оно даже немыслимо при этом. Принимая во внимание, что обряд несравненно трудней изменить, чем догмат (последний чаще рождается из первого, т. е. из обряда рождается догмат), мы можем сказать, что суд как предварительная угроза, а воскресение как предмет труда укоренились в обряде, хотя и не приведенном еще в сознание. Только в так называемых догматических богословиях и катехизисах драма человеческая имеет фатальную развязку в виде deus ex machina; истинная же догматика, выраженная в Символе веры, более сообразна с церковным годом, чем с катехизисами. Цареградский Символ состоит из двух частей, из коих первый оканчивается седьмым членом, говорящим о суде; но затем следует вторая часть о Св. Духе, говорившем чрез пророков (очевидно, в Ветхом завете), в Новом же действующем чрез церковь, и действие это совершается в чаянии достигнуть цели всеобщего воскресения. К этому присоединить следует, что 4-е Евангелие «славным» называет первое пришествие и к этому времени относит и Суд («ныне суд миру сему»)[25]; фатальная же развязка есть вымысел книжников и разных академий. Эта фатальность, этот deus ex machina, вносит неразрешимое противоречие в богословие. Только кабинетная ученость могла превратить искупление от смерти, воскресение, в метафору, в какое-то духовное воскресение. Гораздо проще понять, что слово о воскрешении вышло в I веке как указ об освобождении, например, крестьян 19 февраля 1861 года; но как этот указ и теперь не вполне еще приведен в исполнение, и теперь еще не все расчеты крестьян с помещиками окончены, так и указ о воскрешении не приведен еще в исполнение. Как крестьяне не даром получают землю (даровое всегда дурно и должно быть выкуплено), так и всеобщее, *все*-личное воскрешение есть дело труда всего христианства, всех сил, всех способностей человека, т. е. соединенных науки, искусства и проч. Хотя и народ на масленицу делается фаталистом, как и ученые-богословы, и кутит целым миром, думая: «Коли погибать, так всем погибать», а на Пасху забывает обо всем от радости; но иначе и быть не может, когда народу вместо великого дела дают слова, и только слова, и когда воскресение есть праздное время; народ поневоле предается разгулу всем миром, потому что и хорошее, и дурное само собой придет! Так уже учат его ученые и неученые пастыри!

Все вышеуказанные функции общины: историческая (или психофизиологическая), земледельческая и санитарная — объединяются в труде воскрешения, и эта цель общины заключается в самом ее определении; ибо если государство мы называем отечеством, то и общину, как и все человечество, не можем не назвать также отечеством, а этим и определится долг ее относительно отцов, предков и цель ее — воскрешение отцов и вообще прежде живших поколений. А чтобы прийти к еще более точному и убедительному определению цели общины, должно обратиться к ее началу, к ее происхождению.

Страсть, обуявшая в последнее время некоторую часть интеллигенции, походить как можно более на животных, уничтожать всякое различие между этими последними и человеком, мешает трезвому воззрению на начало человеческого общества. (Не только теория Дарвина, но и теория Кювье прилагалась к истории рода человеческого. Теория Кювье нашла свое выражение в культурно-исторических типах, в коих племена превратились в касты без всякой надежды на объединение.) Заметим прежде всего, что фактическая сторона вопроса не изменится от того, скажем ли мы, что в животных есть *уже* все, что есть в че-

ловеке, или же примем, что в человеке есть *еще* все, что есть в них. Но отстаивающие первое положение тем самым доказывают, что человек не может и не должен выходить из состояния животного, что различие между ними не качественное, а лишь количественное, что средства к прогрессу и у человека остаются те же, как и у животных, т. е. наследственность, борьба, половой подбор и проч., иначе сказать, прогресс совершается лишь путем бессознательным. Второе же положение есть обыкновенный и в то же время самый сильный укор, который бросали в лицо человеку великие провозвестники нравственных истин, пророки, отцы церкви и проч., указывая тем, что задача человека состоит в том, чтобы в нем не осталось ничего животного, т. е. бессознательного. Нужно сделать выбор между этими воззрениями, и от него будет зависеть, составит ли вся история человечества одну страничку в зоологии или же мысль, осуждающая человека на животное состояние, будет одной строчкой в истории развития ума человеческого. Нельзя не признавать фактов, но не следует преклоняться пред ними! Нельзя не признать, что человек смертен, что в нем много животного и проч., но нельзя сказать, что это и *должно быть так*, хотя бы мы и желали этого! Нужно сознаться, что животная сторона делает в человеке страшные успехи; в человеке была всегда рабская наклонность выказывать благоговение ко всякому обнаружению силы, ко всякому успеху, как бы безнравствен он ни был; так, поклонился он и этому выражению и усилению животности, мысль же рабски последовала за жизнью, ибо она составляет только ее сознание.

Нынешнее время можно считать переходом от язычества классического, антропоморфического, к зооморфическому. Понятно, какое предрасположение вносится при этом в вопрос о начале человеческого общества...

Итак, что же послужило началом человеческого общества: половое ли влечение, соединившее самца и самку и удерживающее их в союзе до совершеннолетия птенцов? Или же сыновнее чувство сожаления к слабеющим родителям заставило детей в возрасте силы и крепости не оставлять их? Для Запада едва ли может быть в этом вопрос; но в первом случае человек является лишь орудием природы для сохранения рода; в последнем же он противодействует ей, поддерживает жизнь в осужденном ею на смерть, или же, можно сказать, сама природа в этом новом чувстве сознает свое прежнее несовершенство и усиливается воссоздать себя в новом виде, т. е. человек делается орудием воскрешения. Для зооморфистов оставление детьми родителей — естественное явление, тогда как по-человечески это измена. Со смертью родителей поддержание их жизни естественно переходит в вопрос о восстановлении, если допускать последовательность, ибо чувство есть также сила, которая не уничтожается; если же она, выражаясь раньше в поддержании, не перейдет в восстановление, то это будет уже измена.

Но и прежде, чем природа пришла к сознанию своего несовершенства как природы,— в вышесказанном чувстве сострадания к стареющим и умирающим родителям, в чувстве смертности, она начинает как бы стыдиться, отказываться от своего самого существенного свойства — от акта рождения. В растениях оплодотворение есть высший, последний акт; органы оплодотворения стоят во главе растения, окружены особенным блеском; в животных же этот акт теряет первенствующее значение, органы сознания и действия заменяют их, становятся на первое и самое видное место. Если прогресс будет продолжаться в этом направлении, то должно наступить время, когда сознание и действие заменят рождение.

Заметим, что говорить о *наступлении* того, что должно быть *результатом* нашей деятельности, неправильно; между тем некоторые натуралисты

идут в этом отношении весьма далеко; они предполагают, что природа породит высшее, более совершенное существо, чем человек, признавая, однако, что мышление и деятельность уже совершеннейшие явления в мире. И выходит, что мышление будет производиться не трудом мысли, а рождением!.. Это высшее человека существо, без собственного труда и не зная, как это произошло, получит вместо глаз микроскопы, телескопы, спектроскопы и т. п. Нелепее же всего предполагать, что природа породит или наградит предполагаемое существо более и лучше организованным мозгом; ибо и в настоящее время мозг совершенствуется не природою, а мышлением, природа же только сохраняет и передает по наследству выработанный трудом мышления мозг. Именно сохранение и передача *помимо труда человеческого* и составляет несовершенство человека, как и самой природы. Правда, искусственные орудия человека так же несовершенны, как и естественные органы, и потому, конечно, что природа творит без знания, а человек бессилен. То обстоятельство, что прогресс переносится в область бессознательного и слепого, может считаться характеристической чертой времени. В одних учениях прогресс идет путем полового подбора и борьбы, вызываемой слепыми влечениями; в других же чрез слепые орудия, через медиумов надеются открыть мировые тайны и даже возвращают якобы тела умершим, что называется у них материализацией; это, конечно, темное, а не светлое воскрешение. Таким образом, два учения, не имеющие, по-видимому, ничего общего, относительно слепоты прогресса вполне согласны; в этом смысле последователей их нужно причислить к обскурантам.

В учениях спиритических, мистических придается большое значение сновидениям, естественно и искусственно производимым, так что жизнь человеческая раздвоется и сонным видениям приписывается высшее, объективное значение. Если и нельзя вполне согласиться с теми, которые производят идею загробного мира из сновидений, во всяком случае, сновидения содействовали извращению этой идеи.

Сновидения должно причислить отчасти к болезненным явлениям, отчасти к праздной жизни. Они составляют проявление тех сил, кои не перешли в работу. Короткий, но крепкий, богатырский сон (без видений) предпочтительнее продолжительного, но не крепкого, прерываемого видениями сна. Сон должен быть интенсивный, а не экстенсивный. Жизнь бодрственная должна взять перевес над сонною, как жизнь деятельная над созерцательною. Созерцания, видения, мысли должны заменяться проектами, или, точнее сказать, участием во *Всеобщем проекте*.

К тому же бесплодному растрачиванию сил, как и в сновидениях, нужно причислить употребление опиума, гашиша, отчасти и вина, также и механические возбуждения, как скакания, кружения, кои употребляются у скопцов, хлыстов и в других мистических сектах... Но пока человеку не будет открыто обширное поприще для деятельности, до тех пор не истребятся мистические секты и пьянство. (Падучая болезнь и другие нервные болезни, обнаруживающиеся еще в детском возрасте, в зрелом возрасте производят кликуш в низших слоях общества, мистиков — в высших.)

Существенною, отличительною чертою человека являются два чувства — чувство смертности и стыд рождения. Можно догадываться, что у человека вся кровь должна была броситься в лицо, когда он узнал о своем начале, и как должен был он побледнеть от ужаса, когда увидел конец в лице себе подобного, единокровного. Если эти два чувства не убили человека мгновенно, то это лишь потому, что он, вероятно, узнавал их постепенно и не мог вдруг оценить весь ужас и низость своего состояния. Педагоги затрудняются отвечать на вопрос весьма естественный, как полагают, вернее же сказать, совершенно праздный,

у детей — об их происхождении, начале; а ответ дан в Писании — *животноподобное рождение будет наказанием*. Сознание же, вдумывающееся в процесс рождения, открывает нечто еще более ужасное; смерть, по определению одного мыслителя, есть переход существа (или двух существ, слившихся в плоть едину) в другое посредством рождения. У низших животных это наглядно, очевидно: внутри клеточки появляются зародыши новых клеточек; вырастая, эти последние разрывают материнскую клеточку и выходят на свет. Здесь очевидно, что рождение детей есть вместе с тем смерть матери. Они, конечно, не сознают, что их рождение было причиной смерти родительницы; но придадим им это сознание, что они почувствуют тогда? Сознав себя убийцами, хотя и невольными, куда будет устремлена их деятельность, если они будут обладать волею, способностью действовать, полагая, что воля их не будет злая, что они не будут лишены совести? Несомненно, они не скажут, не испытав всех способов, что убитых ими невозможно воскресить, у них никогда не повернется язык сказать страшное слово «*невозможно*», что грех неискупим. И во всяком уж случае, они не захотят скрыть от себя концов своего греха и не примутся за пир жизни. В приведенном примере клеточка явилась на свет совершеннолетнею, человек же рождается несовершеннолетним; во все время вскормления, воспитания он поглощает силы родительские, питаясь, так сказать, их телом и кровью (конечно, не буквально, не в прямом смысле); так что, когда окончится воспитание, силы родительские оказываются совершенно истощенными и они умирают или же делаются дряхлыми, т. е. приближаются к смерти. То обстоятельство, что процесс умерщвления совершается не внутри организма, как, напр., в клеточке, а внутри семьи, не смягчает преступности этого дела. («Живорождение» — как в примере клеточки, распавшейся на новые клеточки,— «*есть лишь частный случай паразитизма*» (Фауссек)[26]. Но почему же ovi paria (яйцерождение) не причислить к паразитизму? Полагать же, что питание зародыша не ослабляет матери, более чем странно.)

Итак, и стыд рождения, и страх смерти сливаются в одно чувство преступности, откуда и возникает долг воскрешения, который прежде всего требует прогресса в целомудрии. В нынешнем же обществе, следующем природе, т. е. избравшем себе за образец животное, все направлено к развитию половых инстинктов. Вся промышленность, прямо или косвенно, возникает из полового подбора. Красивое оперение, устройство гнезда (т. е. моды, будуары, мягкая мебель) — все это возникает и служит половым инстинктам. Англия берет из обеих Индий материалы для тканей, краски для придания им особого блеска, а также пряности, косметики... Франция же, как модистка, парикмахер, придает этим материалам ту форму, ту иллюзию, которая содействует природе в «*обмане индивидуумов для сохранения рода*» (так один философ определяет любовь.) Литература, художество, забыв свое истинное назначение, большею частью служат тому же инстинкту. Наука, как служанка мануфактурной промышленности, профанирует разум служением тому же половому подбору.

Замечательно, что французские и английские позитивисты видят в половом стремлении зародыш самопожертвования (altruism'a — как называет его позитивизм, бедный мыслями и богатый новыми словами)[27] — *бессознательную добродетель*. Принимая, что наше рождение есть смерть родителей, цель дается вместе с сознанием; тогда как принимая положение позитивистов, выводящих самопожертвование из акта рождения, нельзя понять, почему самопожертвование предпочтительнее эгоизма, вытекающего из питания. (Если половая страсть называется любовью, то и пожирание хищником есть также страсть, любовь к мясу.) Признавать за собою *невольный* грех — если и не добродетель, то некоторый поворот к ней; признавать же *невольную добро-*

детель, бессознательное самоотвержение есть просто порок. Альтруизм — термин отвлеченной, а не родственной нравственности. *Знать только себя есть зло, знать только других* (альтруизм, жертвовать собой для других) есть *добродетель*, которая указывает на существование зла в обществе, но не устраняет его. Нужно жить *не для себя и не для других, а со всеми и для всех.*

Вопрос о целомудрии в обширном или даже вопрос лишь о нравственном воздержании в тесном смысле, возникший в тех именно странах, которые своею всемирно-торговою деятельностью наиболее возбуждают половые инстинкты, не устранится даже и в том случае, если бы сошли со сцены и великие развратители, т. е. Франция и Англия. Проповедь не уничтожит страсти к нарядам; только предавшись великому делу воскрешения, человечество может освободиться от торгово-промышленной суеты. Если даже вопрос социальный — который в том лишь и состоит, чтобы сделать доступными для всех или по крайней мере для большинства наряды, комфорт и т. п.,— заставляет наиболее честных из его адептов забывать о наружных украшениях, то тем паче должен так действовать на своих последователей вопрос, имеющий несравненно более возвышенную цель. Устраняя роскошь, вопрос о воскрешении делает доступным для всех хлеб насущный; и именно потому, что не придает большого значения материальным благам, вопрос о воскрешении тождествен с вопросом о полном обеспечении средств к жизни.

Когда устранятся искусственные возбуждения полового инстинкта, тогда останется естественный инстинкт — сила могучая и страшная, ибо это вся природа. И пока эта слепая сила не будет побеждена целомудрием, т. е. полною мудростью, сколько умственною, столько же и нравственною, иначе, пока природа не придет через человека к полному сознанию и управлению собой, пока существует рождение, пока у людей будут потомки, до тех пор и в земледелии не будет еще правды и полного знания, и земледелие должно будет обращать прах предков не по принадлежности, а в пищу потомкам, для чего не нужно знание прошедшего, а достаточно знать лишь настоящее. (Хотя прах человеческий и смешан с гнилью, производимою при жизни и по смерти всеми животными, тем не менее присутствие в земле хотя бы незначительной частицы праха предков дает нам право говорить о превращении праха предков в пищу потомков.) Вещество же, рассеянное в небесных пространствах, тогда только сделается доступным, когда и самое питание, еда, обратится в творческий процесс создания себя из веществ элементарных. И в самом человеке не будет не только любви, но и правды, пока излишек силы, процент на капитал, полученный от отцов, будет употребляться на невежественное, слепое рождение, а не на просвещенное, свободное возвращение его кому следует. Язва вибрионов не прекратится, ибо, пока будет рождение, будет и смерть, а где труп, там соберутся и вибрионы.

Литургия верных и есть превращение процесса питания и рождения в воссоздание, или Всеобщее Воскрешение. По католическим воззрениям, священник в таинстве евхаристии «*творит тело*». По мнению католиков, «худший священник достойнее Матери Господа», потому что если блаженна Богоматерь, однажды родившая Христа, то гораздо блаженнее всякий священник, который творит ежедневно своего Господа (в пресуществлении даров) и может творить его, когда захочет.

Целомудрие не может быть усвоено вполне процессом рождения, чрез наследственность, ибо передача по наследству совершается все же чрез нарушение целомудрия; а потому борьба с половым инстинктом для приобретения целомудрия не может быть только личною (как и вообще все личное не имеет искупительной силы, хотя оно и имеет предварительное значение), так как недоста-

точно сохранения невинности только, нужно полное торжество над чувственностью, нужно достигнуть такого состояния, чтобы виновность была невозможна, чтобы освободиться от всякого пожелания нечистого, т. е. не только не рождаться, но и сделаться нерожденным, т. е. восстановляя из себя тех, от коих рожден сам, и себя воссоздать в виде существа, в коем все сознается и управляется волею. Такое существо, будучи *материальным*, ничем не отличается от духа.

Следовательно, целомудрие может быть достигнуто только чрез всеобщее воскрешение, и оно является в двух видах: отрицательное, или непосредственное, целомудрие и целомудрие положительное, восстановленное. Первое — это невинность, девственность; борьба за сохранение девственности есть борьба оборонительная, образ ее нам дан в лице Пречистой Девы, сохранившей девственность и по рождении. Этот образец дан не для некоторых только людей, а решительно для всех; ибо и после рождения душевная, нравственная девственность должна быть сохраняема, хотя бывает и так, что невинность душевная теряется прежде телесной. Достигая целомудрия положительного, полного, человечество должно хранить и девственность непосредственную. Рождение должно быть очищено, сколько возможно, от всякой похоти, душа должна оставаться *до и после* рождения целомудренною, приснодевственною. Деревня в этом, как и в других случаях, представляет наиболее условий для сохранения девственной чистоты. Хотя, пока существует рождение, нельзя достигнуть полноты целомудрия, но и *чистота*, как и *грязь* душевная, способна передаваться по наследству и переходить в роды родов. Понятно, какой налагает долг эта передача всякого нечистого пожелания. В некоторые эпохи христианства девственное целомудрие было отождествляемо с самою премудростью Божиею, с Софиею, и изображалось под видом Богоматери с сонмом девственников; эти эпохи, кажется, особенно соответствовали периодам борьбы с чувственным магометанством.

Итак, для восстановления непосредственного целомудрия необходимо оцеломудрение всемирной торговли и обращение города в деревню. Литургия также имеет в виду поддержание девственной чистоты прихода, оканчивая каждую ектенью воспоминанием о Приснодеве и, наконец, *изрядно* выставляя для подражания Преблагословенную. Говоря об обращении города в деревню, мы разумеем собственно идеальные условия сельской жизни; нынешняя же деревня, отчасти по влиянию города, отчасти же и по собственной грубости, далеко отстоит от этого идеала, да и приблизиться к нему не может, пока литургия в связи со школой не окажут своего очищающего действия. Хотя идея целомудрия и родилась в городе, но осуществиться она может только в деревне. Село, в котором мануфактурная промышленность составляет зимнее занятие, заключает в себе свойства города и деревни; задача такой деревни-города — соединить достоинство города и села и устранить их недостатки. Выделение из природы, возвышение над слепой силою, развиваемые городской жизнью, так же необходимы, как и близость к ней, являющаяся в деревне.

Положительное целомудрие — это не оборонительная война, а наступательное действие против того духа чувственности, т. е. пожирания и слепой производительности, который был обожаем в древности, который и ныне боготворится под видом ли «*материи*», «*бессознательного*», «*воли*», или, точнее, похоти. (Брама — бесконечное сладострастие, похоть; Сива — пожирание, а Кронос есть и Брама и Сива.) Этот же дух является и в учениях новейших трансформистов (и их противников, не допускающих превращений, изменений, а вечность разъединения, касты) в секуляризованном, можно сказать, виде, без мифической своей оболочки. Согласно этим учениям, родоначальником живых су-

ществ является какая-нибудь гастрея, т. е. орган пожирания, а излишек пожирания служит к размножению, является причиною борьбы и, следовательно, прогресса.

Евангелие этих трансформистов могло бы начинаться так: «*В начале была гастрея* (желудок), и гастрея была у природы, и сама природа была желудок». Таким образом, природное, естественное совершенно противоположно христианскому или даже человеческому; природное — пожирание, христианское же в отрицательном смысле — пост, а в положительном — творческий процесс, *воссоздание* своего организма, заменяющее питание; природному размножению в христианстве соответствует в отрицательном смысле — целомудрие, т. е. отрицание рождения, а в положительном — *всеобщее воскрешение*, т. е. воспроизведение из того излишка, который тратится на родотворение, и *из праха*, произведенного разрушительной борьбой, *прежде живших поколений*. Можно сказать, что между природным и христианским такое же отношение, т. е. такая же поразительная противоположность, как между Троицею христианской и Тримурти индийской[28], открытию которой так обрадовались противники христианства, находя в ней изумительное сходство с христианскою Троицею, и действительно, сходство поразительное — там *три* и здесь *три*...

Необходимость положительного целомудрия, не говоря уже о невозможности для отрицательного целомудрия полной победы, явствует из того, что пост в смысле полного отрицания питания есть самоубийство индивидуума, а всеобщая девственность — самоубийство рода. Если христианское учение не допускает самоубийства, даже когда оно совершается, когда лишают себя жизни посредством подвига, посредством двух великих добродетелей, постом и девственностью, то именно потому, что по Божественному плану искупление должно совершиться *чрез человеческий род* («Ибо как смерть чрез человека, так чрез человека и воскресение мертвых». Посл. 1-е к Коринф., XV, 21); иначе почему бы не допустить освобождение человечества от плотской жизни чрез подвиг девственности и поста. Такое освобождение произошло бы и не без участия воли, но воли отвлеченной, непосредственной. Эти-то противоречия, заключающиеся в отрицательном целомудрии, делают необходимым положительное целомудрие. Положительное целомудрие должно проявиться не чрез непосредственную только силу воли, а чрез посредство всей силы природы, обращенной в действие разумом, знанием, наукою, словом, полною мудростью. Положительное целомудрие действует не чрез лишение пищи, а посредством земледелия как опыта, обнимающего постепенно и всю землю, и земли, т. е. планеты, и проч. и обращающего весь этот материал на постройку как собственного тела, так и тел своих отцов и предков. Отсюда сама собою определяется сущность того организма, который мы должны себе выработать. Этот организм есть *единство знания и действия*; *питание* этого организма есть *сознательно-творческий процесс* обращения человеком элементарных, космических веществ в минеральные, потом растительные и, наконец, живые ткани. Органами этого организма будут те орудия, посредством коих человек будет действовать на условия, от которых зависит жизнь растительная и животная, т. е. земледелие как опыт, чрез который открывается знание земной планеты, сделается органом, принадлежностью этого организма. Органами его сделаются и те способы аэро- и эфиронавтические, помощью коих он будет перемещаться и добывать себе в пространстве вселенной материалы для построения своего организма. Человек будет тогда носить в себе всю историю открытий, весь ход этого прогресса; в нем будет заключаться и физика, и химия, словом, вся космология, только не в виде мысленного образа, а в виде космического аппарата, дающего

ему возможность быть действительным космополитом, т. е. быть последовательно всюду; и человек будет тогда действительно просвещенным существом.

Несмотря на такие, по-видимому, изменения, в сущности человек ничем не будет отличаться от того, что такое он ныне,— он будет тогда *больше самим собою, чем теперь*; чем в настоящее время человек *пассивно*, тем же он будет и тогда, но только *активно*; то, что в нем существует в настоящее время *мысленно*, или в неопределенных лишь стремлениях, только *проективно*, то будет тогда в нем *действительно, явно, крылья души сделаются тогда телесными крыльями*.

Но чтобы окрылиться, одухотвориться, сделаться сознательно действующим, нужно полное воссоздание. Человек есть существо рожденное, а не непосредственно возникшее, он есть изображение и подобие отцовского и материнского организмов со всеми их недостатками и достоинствами. Хотя иногда некоторые из родительских свойств будут проявляться в нем в преувеличенном, а другие в ослабленном виде, но в этом случае он есть как бы интерференция, происходящая от столкновения двух систем воли и производящая или потемнение, ослабление, или же усиление света. Человек, углубляясь в самого себя с целью самопознания, открывает, находит в себе самом предрасположения, наклонности — явления, для коих нет основания или причины в его собственной жизни; так что из намерения познать себя выходит познание своих составных частей, сознание того, что было прежде него, от чего он сам, познающий, произошел, что в него перешло, т. е. познание своих родителей.

Душа человека не tabula rasa, не лист чистой бумаги, не мягкий воск, из которого можно сделать все, что угодно, а два изображения, две биографии, соединенные в один образ. Чем утонченнее будут способы познания, тем больше будет открываться признаков наследственности, тем ярче будут восставать образы родителей; так что полный ответ на древний вопрос, написанный над воротами Дельфийского оракула,— «*познай самого себя*» — мы будем иметь во всеобщем воскрешении, как это будет видно из дальнейшего; тогда «*познай самого себя*» не будет значить: *знай только себя*, от которого и произошел *солипсизм*. «*Познай самого себя*» заповедует *одному*, а не *всем*, говорит о *знании* и умалчивает *о деле*; указывает *на самого себя* и забывает *о всех других*.

Всякое знакомство начинается взаимным заявлением о своих отцах и матерях. Мы не можем даже обойти такого заявления, если хотим назвать себя по имени и отчеству; а называя фамилию, мы переносимся иногда в глубокую древность; называя себя по национальности и даже просто человеком, мы тоже определяем лишь свой род, свое происхождение. То, что считалось и считается еще пустою формою (именование по отчеству), приобретает все большее и большее значение. Генеалогия, которая до сего времени была самою презренною, самою безжизненною наукою, оживляется, из юридической она делается наукой естественною.

Биография и в прежнее время начиналась выпискою из метрического свидетельства, но то была пустая форма; настоящая же биография силится делать выводы из происхождения; идеалом же современного жизнеописания нужно считать такое изображение жизни, в котором во всех событиях жизни описываемого лица выделено наследственное от благоприобретенного.

Без наследственности нет возможности объяснить самых простейших явлений в жизни живых существ; без этого невозможно понять, почему цыпленок, только что вышедший из яйца, уже способен бегать и клевать.

Современное направление в науке идет вразрез с направлениями жизни, в основе коих положены принципы XVIII века. Прошлому веку не была известна самая простая истина, всеми считаемая за непреложную,— что от собаки

родится щенок, а от курицы цыпленок; и сами философы, конечно, допускали ее в обыкновенной жизни, а в теории отвергали и на отрицании этой истины хотели построить общество и жизнь.

Для знания, допускающего наследственность, рабство негров должно казаться совершенно естественным, касты понятны, замещение должностей по наследству не будет странным, гордость предками в порядке вещей; а между тем кто же из современных людей, так отстаивающих свое происхождение от обезьян (хотя и говорят, будто это пережитая фаза, но закон наследственности и в особенности закон атавизма вполне противоречат такой оговорке),— кто согласится признать рабство негров, касты и проч. Как же примирить эти противоречия знания с нравственными началами; не возвратиться же к кастовому устройству, тем более что этим одним ограничиться нельзя в деле ретроградности, соглашаясь с знанием. А между тем человек не может, да и не должен отрекаться ни от знания, ни от нравственных начал; знание и нравственность могут примириться на высшей ступени, при совершенной полноте знания и нравственности.

Нужно прежде всего признать, что никакими общественными перестройками судьбу человека улучшить нельзя: зло лежит гораздо глубже, зло в самой природе, в ее бессознательности, зло в самом рождении и связанной с ним неразрывно смерти. Уничтожив посредствующие ступени, смерть сделала невозможною психическую классификацию лиц и основанную на ней группировку общества.

Требование знания отцов есть требование постоянное, вынуждаемое всеми обстоятельствами жизни. Знание жизни отцов получает все большее и большее значение — всякий врач, давая совет, желает прежде всего знать о жизни в патологическом отношении родителей пациента. Жизнь отцов должна бы приниматься во внимание при определении рода занятий; и педагогия для успешности обучения должна бы знать образ жизни родителей учащихся.

Итак, для обучения, для определения, что способен наилучше делать человек, для определения круга его занятий, для вступления в брак и т. п.— для всего этого нужно знать жизнь родителей.

Принимая во внимание громадную важность закона наследственности, должно признать самою священною обязанностью каждого вести психофизиологический дневник и первою религиозною обязанностью школы — научить вести такие дневники; для составления же программы сказанного дневника нужно никак не менее, как целый международный съезд психологов, физиологов и проч. Эти дневники послужат основою для психократического общества.

Первая христианская церковь, основанная только на чувстве, не могла удержаться на первоначальной высоте и должна была ввести внешний закон под видом канонического права, потому что не имела в основе знания. Так же и родовая община, не имея в основе знания, не могла перейти в такой союз, который держался бы внутреннею силою, чувством, без всякого внешнего принуждения, насилия. Наука в истинном, а не сословном смысле не может выразиться при юридико-экономическом устройстве; наука должна состоять в психофизиологическом познавании человечеством самого себя *чрез всех* без исключения своих членов как мужского, так и женского полов, как высшего, так и низшего сословий; и на этом познании или, точнее, взаимознании человечество должно созидаться в союзы; созданные же на таком прочном основании союзы будут неразрушимы, не подвержены разводу. Но пока между людьми существует борьба, пока люди будут считать себя за товар, который нужно подороже продать, пока они признают навсегда нужным внешний юридический закон, до тех пор *скрытность* и *обман* будут составлять орудие самозащиты.

Экономическая оценка и юридическая истина не могут быть тождественны с научною истиною; человечество, организованное юридико-экономически, не может знать себя. Когда же общество будет основано на знании, на вышеозначенных дневниках, оно примет психородовую форму, перейдет в новую фазу, столь же новую, как и самую древнюю; и задача России по делу воспитания диких кочевников для мирной жизни в сказанной программе найдет тогда твердую основу.

Когда христианские миссионеры, руководствуясь программою, выработанною наукою, свободною от торгово-промышленного давления, следовательно, христианскою же, проникнут повсюду, когда церковное устройство будет вместе с организациею знания, т. е. когда приход, благочиние, епархия, частный синод, до синода — международно-постоянного конгресса, будут ступенями более и более общих выводов из психофизиологических дневников; когда эти выводы о наследственности, получив в синодальном конгрессе характер закона, вселенской истины, низойдут в таком виде опять до первоначальных точек исхода, приходов,— тогда в каждой человеческой душе образы родителей получат точную определенность, и если бы всеобщее воскресение зависело непосредственно от мысли, то оно тогда же и совершилось бы.

В законе наследственности мы имеем дело с первородным грехом, принявшим органическую форму порока, обращающую любовь духовную в любовь чувственную с необходимою ее спутницею — смертью. Знание закона наследственности может послужить для группировки людей в такие союзы, при коих может выказаться наибольшая деятельность по делу воскрешения. К числу таких союзов принадлежит и брачный союз. Не для половой страсти и слепого рождения соединяются два существа в браке, который должен быть соединением таких двух существ, которые наиболее пробуждают деятельность друг в друге и наименее чувственное влечение; иначе сказать, в этом союзе животный, половой инстинкт превращается в героизм, в подвиг, не как порыв, а как возвышенное продолжительное действие. Прогресс брака состоит в постепенном уменьшении чувственной любви и в увеличении деятельности. Очень возможно, что таким требованиям брака будут удовлетворять гораздо более (вероятнее же всего, что только такие союзы и будут удовлетворять этим требованиям) брачные союзы, заключаемые при посредстве образования между лицами разных народностей, даже рас. Образование, которое имеет целью приготовить не супруг, не невест, а дочерей, притом дочерей всех отцов, как одного отца, будет, безусловно, необходимым посредником таких международных, междурасовых, междусословных браков. Свойство есть первая ступень восстановления родства, а международные брачные союзы столько же необходимы для предупреждения вырождения, как и для предупреждения войн. Брак, основанный на знании отцов, по мере перехода знания в дело превращается в воскрешение, связывая все семьи в этом всеобщем деле. Превращение рождения в воскрешение есть совершенство брачного союза. Брак есть школа целомудрия и труда (с чем согласны и противники брака, когда говорят, что брак есть могила любви, конечно чувственной), а вместе вопрос психофизиологический и должен быть выводом из тех психических и физиологических наблюдений, о которых говорено было выше. Брак, имеющий целью не рождение только, но и труд воскрешения, не может выражаться в оставлении родителей. Если жених не любит родителей своей невесты, а невеста — родителей жениха, то прочного союза не может быть между ними по той простой причине, что вообще по закону наследственности жених и невеста в родителях друг друга могут приблизительно видеть то, чем они будут в старости или зрелых летах, т. е. будущность друг друга. Не по взаимным влечениям, вводящим в обман, а по тем чувствам,

кои вступающие в брачный союз питают к родителям друг друга, может быть решен вопрос о браке. В родителях они могут видеть образы друг друга разделенными или разложенными на их составные части. (Правда, недостатки родителей могут иногда нейтрализоваться в детях, и в этом случае, если только такой случай возможен, прочный союз брачной четы может, по-видимому, иметь место и без связи ее с родителями; но недостатки, нейтрализованные во вступающих в брачный союз, могут обнаружиться в их детях.)

Вступление в брак требует предведения; пусть же нам укажут другую путеводную нить, которая могла бы дать твердые основания для заключений к будущему, кроме наследственности, хотя в ней весьма много неразъясненного; но закон наследственности разъяснится тогда только, когда мы поймем всю важность его для разрешения брачного вопроса; развод же есть не решение, а просто отрицание брака, разрушение его, так как брак есть союз бессмертный, не разрушаемый даже смертию.

Долг воскрешения требует, чтобы последствием брака было не оставление детьми родителей, а закрепление с ними связи. Человек «*оставит отца и матерь*» — не заповедь, а заявление факта глубоко безнравственного.

Деятельность брачной четы в качестве членов прихода как общества истории и древностей, или членов общества психофизиологического восстановления отцов и предков, выражается в их обязанности делать общую запись фактов, открывающихся из их сближения или сожительства (Примечание 13-е). Обязанность эта налагается долгом воскрешения, потому что всякая брачная чета составляет необходимое звено в генеалогии человеческого рода. Кроме того, такая запись необходима для жизни душа в душу (а не слияние только в плоть едину), для уподобления тому единству, образ которого нам дан в единстве Отца с Сыном или, точнее, в единстве Сына и Духа, одинаково любящих, одинаково ведающих Отца, в ведении и любви к Отцу находящих свое глубочайшее единство. Разнородность, разносословность, разноплеменность есть, может быть, даже необходимое условие такой жизни, жизни душа в душу, невозможной без предварительного образования. По закону наследственности запись эта будет не историею только супругов, но и их родителей, и даже вообще историею их рода, поколику сия последняя выражается в жизни супругов.

Брак, основанный на любви к родителям, имеет главною целью уже не рождение, а воскрешение, и такой брак (с целью воскрешения) имеет решительную всеобщность; ибо нет людей, у коих не было бы родителей, тогда как неимение детей — явление возможное и не очень редкое. Союз, основанный на совершеннейшей откровенности, на ежедневной взаимной исповеди, без коей он немыслим, ибо и тень лжи делает невозможным воскрешение,— такой союз и в этом отношении имеет решительное преимущество пред союзом для рождения, который не заключает в себе безусловного требования чистоты и душевной откровенности. Точно так же брак для воскрешения требует значительной подготовки, просвещения, тогда как рождение вовсе не нуждается в просвещении. Несмотря на такой тесный союз, в какой приводит долг воскрешения брачную чету, не может она враждебно относиться к другим подобным союзам, ибо всеобщее воскрешение — результат всеобщей любви; церковь — общество, основанное на взаимознании, психократия есть для нее первое, необходимое условие.

Воскрешение не есть дело (результат) одного ума и даже воли, оно есть результат также и чувства, откуда и следует, что участие женского элемента в деле воскрешения составляет необходимость. Мария Магдалина, которая первая удостоилась видеть Воскресшего, является представительницею женщин с их лучшей, чистейшей стороны. Если бы даже явление Христа было только психи-

ческим фактом (как желают того те, для большей части коих вовсе не существует действительности и весь мир есть только факт психический), но и тогда подобный факт открывает в женщине неоцененное свойство для того дела, о котором идет здесь речь. Почти всех женщин можно подвести под два типа; в первом типе преобладает, можно сказать, исключительно властвует чадолюбие, способное воспоить и воскормить не людей, а деспотов; тип этот очевидно низший, чувственный, нетерпимый, которого весь мир ограничивается детской; женщины этого рода способны и к самоотвержению (которого не лишены, впрочем, и животные), может быть, и к другим добродетелям.

Ко второму типу принадлежат Антигоны, отчасти Корделии и т. п., тип, отличающийся преобладанием души, способностью к глубокому состраданию; в противоположность первому типу добродетель, свойственную женщинам второго рода, следовало бы назвать отцелюбием. Недостаток слова для выражения этой добродетели (если только нет такого слова) доказывает, кажется, что класс этот немногочислен. Есть, конечно, женщины, соединяющие в себе добродетели того и другого типа, как есть, впрочем, и такие, которые не имеют ни одного из добрых свойств обоих этих типов. Просвещение имеет задачею во всех женщинах развить свойства второго типа, ибо только при этих свойствах можно приступить к труду воскрешения. (Мы не желаем унизить этим принадлежащих к первому типу, ибо отсутствие чадолюбия в женщине есть страшный порок, ставящий ее ниже животного, но потому-то, впрочем, чадолюбие и не добродетель еще.) Конечно, принадлежащие ко второму типу, когда услышат радостную весть о труде воскрешения, не поверят, как не поверила и Мария Магдалина, встретив Воскресшего; но неверие, слово «невозможно», которое мы услышим из уст женщин второго типа, будет звучать иначе, чем в устах женщин первого типа.

Еще есть разновидность женщин — это женщины, которые желают казаться мужчинами; быть мужчиною, быть подобными, во всем равными, равноправными мужчинам — идеал таких женщин. В основе этого стремления, конечно, лежит глубокое презрение к женской природе; между тем этим ревнительницам кажется, что они возвышают женщину. Причина этого анормального, тератологического явления лежит в городской жизни. Такой тип отличается искусственностью и вызван необходимостью иметь занятия вне семейной жизни. Конечно, пока достоинство человека, его самостоятельность будут зависеть от денег, и женщина будет стремиться к приобретению прав на участие во всей этой юридической и экономической жизни, доставляющей денежную самостоятельность; а между тем эта жизнь является как нечто временное, допускаемое лишь в силу необходимости, можно сказать, как необходимое зло. До сих пор женщина была избавлена от участия в этой жизни, которая никак уже не может быть настоящею, действительною жизнью (в смысле, которою должно жить). Освобождение от этой жизни составляет идеал даже мужчины, потому и нечего закабалять ей женщину, которая должна беречь свои силы, развивать их в целях иной жизни, в видах жизни, основанной на долге воскрешения. Если бы и женщина сделалась участницею жизни юридико-экономической, тогда можно было бы сказать, что конец близок.

Влияние женщин второго типа, остающихся девами и по рождении, которые, становясь дочерьми родителей своего мужа, не оставляют и своих родителей, должно придать иной характер и иную обстановку семейной жизни. Семейное жилище, дом не будет капищем, художественною игрушкою, принимаемою за осуществленную действительность, для коей уже все закончено, нет уже упования, нет будущности, остается одна безвыходность. Оно, это капище, может быть и прекрасно, уютно, комфортабельно, но *одно оно, и только оно*, мо-

жет привести к отчаянию, навести ужас. Таких домов-фетишей особенно много в Англии, Голландии, где рядом с этими до безвыходности законченными домами-идолищами еще больше таких жилищ человеческих, которые скорее похожи на груды развалин, чем на жилища человеческие, или на что-либо законченное, отчего замкнутость, законченность, игрушечный характер первых еще более поражает. Дома эти (первого рода) производят такое впечатление, как будто они созданы для того, чтобы заставить забыть, что смерть и тление еще существуют; они, как маска, прикрывают собой наше бессилие пред природой; все в них так выглажено, вылощено, все так блестит, что может казаться, будто естественная сила потеряла способность производить тление, гниение, ржавчину и т. п. В этих домах отведено место и предкам, и они в них живут, но только портретною жизнью.

При влиянии женщин второго типа семейные жилища не будут и замкнутыми крепостями, так как семьи составляют единицы прихода, общины. Идея общины и теперь даже выражается в архитектуре, или постройке, нашего села, что будет очевидно, если мы сравним наше село с немецким или вообще с западноевропейским; последнее строится не сплошною улицею с площадью посредине, как у нас, но отдельными домиками, или группами домов по разным фасадам. Что же касается до прихода, т. е. той же общины, но в смысле священного союза, то он не имеет архитектурного выражения. Правда, с принятием христианства на площади был воздвигнут храм, но единство храма с жилищами прихожан не было выражено; вероятно, единство это не было настолько сильно, чтобы выразиться архитектурно. Если бы христианство было принято не внешне только, а преобразовало бы общину в церковь в том смысле, как это было сказано выше, тогда и самые избы своими фасадами составили бы стену храма, которая могла бы быть украшена священными изображениями (в образах, крестах, которые нередко можно видеть на воротах крестьян, купцов и т. п., нельзя ли даже видеть начало такого архитектурного выражения церкви). Тогда самый храм обратился бы в святилище прихода, в общий киот с образами, в общий передний угол всех прихожан; на кровле же этого невысокого храма мог бы быть воздвигнут престол для совершения службы летом; и тогда вся площадь, окруженная домами прихожан, обратилась бы в храм. Кладбище, помещенное на площади, около святилища, в сердце общины (внутри самого летнего храма), верно выражало бы идею об отношении живущих к отшедшим; школа поместилась бы в ряду домов в таком месте, где был бы вход на площадь, т. е. в храм, внутри которого не может, конечно, быть места ни судебным, ни административным учреждениям, которые ничего общего с церковью не имеют и если существуют, то лишь потому, что церковь не успела еще объединить всех людей в союз без принуждения и внешней силы; означенные учреждения существуют как внешняя сила, связующая людей до тех пор, пока церковь не соединит их внутренно. Словом, чем больше будет возрастать церковь, тем дальше будут отодвигаться, умаляться, приходить в запустение суды, волостные и всякие другие правления и управы. И тогда, конечно, семейные жилища не будут уже капищами, не имеющими будущности, не будут и английскими крепостями (мой дом — моя крепость) и турецкими, вообще мусульманскими, тюрьмами (без окон на улицу), но представят верное изображение общения, единства прихода.

Само собою разумеется, прежде — нравственное преображение, архитектурное же выражение придет за ним само; или лучше сказать, что нравственное преображение и архитектурное выражение необходимо должны последовать одно за другим, и притом последнее должно служить закреплением первого. Препятствия (для архитектурного выражения) являются не с художественной,

не с технической стороны, а с нравственной; и пока воскрешение не поставлено целью, пока отцы не помещены внутри храма, в сердце общины, не будет и братства и будут, следовательно, лачужки рядом с домами зажиточных, притча о богаче и Лазаре будет представлена еще наглядно и приход не будет еще многоединством.

Какая противоположность между Россиею и Англиею и в жизни, и в их архитектурных проявлениях! Англия, окруженная океаном, на «отоце» моря, может считаться превосходной крепостью, внутри которой, под защитою моря, живущие могли свободно предаваться собственным делам, жить для самих себя. Россия же не имеет никакой естественной защиты, отсюда и служилый характер ее населения; жить для себя, для личного наслаждения, как в Англии, было невозможно; постройки при таких условиях приняли временный характер, жилища не могли принять вид законченности, обратиться в идолов, кумиров; при всяком нападении их оставляли почти без сожаления. С другой стороны, на наших постройках лежит характер родовой общины, ибо что такое наш русский дом? По словам одного нашего археолога (Примечание 14-е), русский дом есть совокупность клетей, соединенных сенями или покрытиями. Он мог расширяться неопределенно вместе с расширением рода; оттого он и носит собирательное название «хоромы», «палаты». И когда христианство не будет у нас одним только обрядом, тогда ряд своеобразных клетей (не как казарма, которая есть ряд совершенно одинаковых клеток), не замкнутых (не крепостей), а соединенных сенями, ряд таких клетей составит тогда внешнюю оболочку храма с населением умерших внутри, и храм этот будет свободен, открыт со стороны неба, призрак небесного свода в виде крепких, неподвижных сводов, куполов не закроет от взора действительных явлений, происходящих в небесном пространстве, и они не будут казаться нам столь недоступными, как теперь.

И весь домашний скарб по тем же причинам постоянного опасения грабежей не мог сделаться у нас кумиром, как он сделался у западных народов, и особенно у голландцев и англичан. Произведения мануфактурной промышленности (домашний скарб, хлам) также нужно причислить к идолам или идольчикам, как, напр., одежды, это несовершенное подобие естественных покровов (также, впрочем, несовершенных по причине бессознательности происхождения), эти тленные, и еще более тленные, оболочки нашего тленного одеяния, т. е. тела.

Мануфактурная промышленность и есть истинное, действительное идолоделание в противоположность земледелию, которое гниющие вещества обращает в живые, здоровые тела (т. е. может служить к разрешению санитарного и продовольственного вопросов и даже в настоящем состоянии служит началом литургии, дающей священное значение этим вопросам); мануфактурная промышленность в противоположность земледелию есть обращение живого в мертвое, она увеличивает только гниль и, не увеличивая продовольственных запасов, умножает число потребителей, т. е. мануфактурная промышленность действует антигигиенически и вопреки разрешению продовольственного вопроса; или, лучше сказать, мануфактурная промышленность не принимает никакого участия в разрешении вопросов санитарного и продовольственного в настоящем смысле, т. е. так, как они должны быть разрешены.

Но если прежде мы не сделали себе идолов из наших жилищ, из нашего скарба по нужде, то теперь мы должны уберечься от сего вследствие сознания истинного отношения человека к вещи. В действительности не человек владеет вещью, а вещь обладает человеком, связывает его, делает несвободным, вносит раздор в среду людей. Мы разумеем здесь как вообще вещь, так и ту, которая получила отпечаток труда человеческого; этот отпечаток заставляет думать че-

ловека, что он овладел уже вещью, тогда как отпечаток этот закрывает от человека истинную сущность вещи, которой человек не знает, потому что не владеет ею. Называя уже теперь вещь своею, мы присваиваем не принадлежащее нам, грешим, следовательно, против восьмой заповеди [29]; только принимая то, чем мы пользуемся, как полученное нами в долг с обязанностью уплаты, мы снимаем с себя обвинение в нарушении восьмой заповеди; но зато можем навлечь на себя другое обвинение, не менее тяжкое, обвинение в несостоятельности, так как все, чем мы пользуемся, есть произведение земли, т. е. проценты с капитала, который не принадлежит нам. Чтобы не быть обвиненными в краже или чтобы не стать несостоятельными должниками, что должно повлечь тяжкие для нас последствия, мы должны посредством труда приобрести этот капитал, приобрести его именно трудом, а не хищением или грабежом.

Совокупность вещей, носящих на себе отпечаток труда человеческого (жилище со всем в нем скарбом), составляет особый мирок, приспособленный к жизни человека; из этого-то мирка и не должно творить себе кумира, потому что он есть лишь подобие другого, большого мира, который также не должен быть обожаем. Не соперничать, не равняться с лилиями долин, с блеском солнца, как это мы делаем в наших позолотах, с голубизною неба в наших обоях, стенных украшениях, в наших одеждах, но вносить сознание и волю в слепую силу — вот в чем задача человека.

Теперь должно решить, что мы выберем, будет ли наше жилище замкнутым, закрытым и от Бога, общего нашего отца, и от других людей, наших братьев, соработников в общем деле, будет ли оно со своими исключительными, семейными богами, со своими ларами и пенатами, или же наш дом будет самостоятельною клетью, принадлежностью храма воскрешения, с сенями, знаменующими узы братства, с теремом или вышкою (покрытием на четырех подпорах, род балдахина над сенями) для молитвы и воспитания.

Нужно заметить, что семейная исключительность сделается невозможною по причинам, так сказать, технического свойства; когда электрическая свеча заменит огонь очага, добываемый из старых, все более и более истощаемых запасов солнечной теплоты, когда электрическая свеча заменит эти запасы силою, получаемою не из искусственных батарей, а из атмосферы или же из самой земной планеты как одного электромагнитного или магнитоэлектрического аппарата, для управления которым нужно всеобщее и самое тесное единение,— тогда эпоха *агни*, т. е. эпоха исключительности, закончится.

Электрический ток, способный передавать голос, движение и т. п., не может быть лишен способности передавать и мускульные движения, и физиологические явления, а также и психические, если они имеют физиологическое выражение. Мы не видим также причины, почему бы явления, совершающиеся в здоровом организме, не могли бы посредством передачи возвращать нормальное течение организмам заболевшим, патологическим. Такая-то дивная сила будет в руках всех (подобно тому, как в настоящее время огонь), когда электрическая свеча загорится в сельской хижине.

Влияние женщины, если в ней будет воспитан тип Марии Магдалины, отразится и на всей деятельности человека, так же как оно отразится и на его жилище, в его семейной жизни. В женщине нужно воспитать главным образом дочь человеческую, внуку, правнуку, и потом лишь мать. То чувство, зарождение которого сделало человека человеком и о котором говорилось в начале сего труда, быть может, зародилось в первой дочери человеческой даже прежде, чем в первом человеческом сыне, и прежде к матери, а потом к отцу. Но также и падение, забвение долга начато ею же, женщиною. Так называемая эмансипация женщины не сопровождает ли всякое падение общества? Чем меньше будет

домашних забот, чем проще семейное хозяйство, тем более женщина должна будет преобразоваться из Марфы, заботящейся о многом, в Марию, избравшую благую часть — быть помощницею в труде воскрешения [30]. Точнее сказать, нужно соединение этих двух типов, Мария не должна оставаться при одном созерцании, а Марфа не должна ограничивать свою деятельность пределами кухни.

В качестве помощницы в труде воскрешения какую роль должна играть женщина в вопросах продовольственном и санитарном? Эти два вопроса находятся в такой зависимости один от другого, что без успеха в одном нельзя шага ступить в другом. Первый вопрос — о средствах к жизни, о регулировании процессом земной планеты и об открытиях в небесном пространстве — есть вопрос, надо полагать, по преимуществу мужской. Женщина может участвовать в нем возбуждением к подвигу, утешением в неизбежных при этом неудачах. Второй же вопрос, санитарный, нуждо думать, есть по преимуществу женский; женщина сумеет лучше следить за малейшими появлениями признаков жизни в умершем, наблюдать за молекулярным строением вещественной оболочки человека.

Смерть, можно сказать, есть анестезия, при коей происходит самое полное трупоразъятие, разложение и рассеяние вещества. Собирание рассеянных частиц есть вопрос космотеллурической науки и искусства, следовательно, мужское дело, а сложение уже собранных частиц есть вопрос физиологический, гистологический, вопрос сшивания, так сказать, тканей человеческого тела, тела своих отцов и матерей, есть женское дело; конечно, было бы странно, если бы физиологическая и гистологическая наука ограничивалась только живосечением и не могла бы перейти к восстановлению. Как ни велик труд, который предстоит при восстановлении рассеянного вещества, не следует, однако, отчаиваться, чтобы и те мельчайшие частицы, кои, по сказанию проникавших в них мыслью (занимавшихся вычислением величины атома, как Крукс, Томсон, напр.), заключают в себе столько еще более мелких частиц, сколько в земле может уместиться пистолетных пулек,— не нужно думать, что и эти частицы не откроют нам своих недр.

Все вещество есть прах предков, и в тех мельчайших частицах, которые могли бы быть доступны невидимым для наших глаз микроскопическим животным, и то лишь если бы они были вооружены такими микроскопами, которые расширяли бы область их зрения настолько же, насколько наши микроскопы расширяют круг нашего зрения, и там, и в этих в квадрате, в кубе и т. д. микроскопических частичках, мы можем найти следы наших предков. Каждая частица, состоящая из такого множества частичек, представляет такое же разнообразие, в каком является для нас земля. Каждая среда, чрез которую проходила эта частица, оставила на ней свое влияние, свой след. Рассматриваемая с археологической или палеонтологической стороны, частица, может быть, представляет нечто вроде слоев, сохраняющих, быть может, отпечатки всех влияний, которым подвергалась частица, проходя разные среды, разные организмы. Как бы ни дробилась частица, новые, происшедшие от этого дробления частицы, вероятно, хранят следы разлома; они, эти частицы, подобны, может быть, тем знакам гостеприимства у древних, которые назывались символами, сфрагидами: при расставании разламывалась вещь, и куда бы ни разошлись минутные друзья, унося каждый половину разломанной вещи, при новой встрече, складывая половинки, они тотчас же узнавали друг друга. Представим же себе, что мир, вдруг или не вдруг, осветился, сделался знаем во всех своих мельчайших частицах,— не будет ли тогда для нас ясно, какие частицы были в минутной дружбе одна с другой, в каком доме или организме они гостили вместе

или какого целого они составляли часть, принадлежность. И ныне даже какой-нибудь валун, лежащий в южной России, своим составом и другими признаками не открывает ли нам, что он есть только обломок с каких-нибудь Финских гор, унесенный оттуда льдинами. Если исследование таких громадных сравнительно тел, как валуны, еще не окончено, то какой труд и сколько времени потребуется для исследования частиц величиною в миллионную долю линии, и притом для исследования не настоящего только их состояния, строения, но всей истории каждой такой частицы? Трудно открытие способов исследования, трудно также исследование первых двух-трех частиц, но затем работа становится доступною для многих и наконец для всех людей, освобожденных от торгово-промышленной суеты. Наконец, самое исследование так упрощается, что то, для чего требовались прежде годы труда, делается достижимым для одного взгляда, достаточно становится одного взгляда, чтобы определить место и время нахождения частиц в том или другом теле. Хотя частицы и могут сохранять следы своего пребывания в том или другом организме, в той или другой среде очень долгое время, но следы эти могут изглаживаться и исчезать, может быть; в таком случае нам нужно знать закон сохранения и исчезновения следов.

Трудность восстановления для каждого поколения того поколения, которое непосредственно ему предшествовало, совершенно одинакова; ибо отношение нынешнего поколения к своим отцам и того поколения, которое первое достигнет искусства восстановления, к его отцам точно такое же, как наших прапрадедов к их отцам. Хотя первый воскрешенный будет, по всей вероятности, воскрешен почти тотчас же после смерти, едва успев умереть, а за ним последуют те, которые менее отдались тлению, но каждый новый опыт в этом деле будет облегчать дальнейшие шаги. С каждым новым воскрешенным знание будет расти; будет оно на высоте задачи и тогда, когда род человеческий дойдет и до первого умершего. Мало того, для наших прапрапрадедов воскрешение должно быть даже легче, несравненно легче, т. е. нашим прапраправнукам будет насравненно труднее восстановить их отцов, чем нам и нашим прапрапрадедам, ибо мы воспользуемся при воскрешении своих отцов не только всеми предыдущими в этом деле опытами, но и сотрудничеством наших воскресителей; так что первому сыну человеческому будет легче всех восстановить его отца, отца всех людей.

Для воскрешения недостаточно одного изучения молекулярного строения частиц; но так как они рассеяны в пространстве солнечной системы, может быть, и других миров, их нужно еще и собрать; следовательно, вопрос о воскрешении есть теллуросолярный или даже теллурокосмический. Для науки, развившейся в торгово-промышленном организме, для науки разложения и умерщвления, такая задача недостижима, такая задача не может быть и целью подобной науки, если только наука не перерастет торгово-промышленного организма и не перейдет в иную среду, в среду сельскохозяйственную, где она сделается уже наукою не разложения и умерщвления, но наукою сложения и восстановления. Сельское хозяйство, чтобы достигнуть обеспечения урожая, не может ограничиваться пределами земли, ибо условия, от коих зависит урожай, или вообще растительная и животная жизнь на земле, не заключаются только в ней самой. Если верно предположение, что солнечная система есть переменная звезда с одиннадцатилетним электромагнитным периодом, в течение коего и количество солнечных пятен, и магнитные (северные сияния), и электрические грозы достигают то своего максимума, то минимума, а с сими явлениями находится в связи весь метеорический процесс, от коего непосредственно зависит урожай или неурожай,— в таком случае весь теллуросо-

лярный процесс должен бы войти в область сельского хозяйства. Если верно также, что все переходы от одного явления к другому совершаются чрез посредство электричества, силы подобной или даже тождественной нервной силе, служащей орудием воли и сознания, то нынешнее состояние солнечной системы можно уподобить тем организмам, в коих нервная система еще не образовалась, не отделилась от мускульной и других систем. Хозяйственная задача человека состоит именно в устройстве такого регулирующего аппарата, без коего солнечная система остается слепою, не свободною, смертоносною силою; т. е. задача состоит в проложении, с одной стороны, тех путей, при пособии коих доходило бы до человеческого сознания все совершающееся в подсолнечной, а с другой, в проложении таких проводников, при посредстве коих все происходящее в ней, рождающееся, обращалось бы в действие, в восстановление.

Пока же не существует таких путей сознания и таких проводников действия, не говоря уже о периодических потрясениях и переворотах, мир будет представлять странный, извращенный порядок, который лучше бы, кажется, назвать беспорядком. «Равнодушная природа», нечувствующая, несознающая, будет «красою вечною сиять», личность же, сознающая благолепие нетления, будет чувствовать себя не только вытесняемой, но и вытесняющей. Существо, в коем нет ни вытесняющего, ни вытесняемого, могло ли быть творцом такого не космоса, а хаоса?

Мир, каким он был изначала, мы не можем, конечно, знать, потому что мы знаем его только таким, каков он есть теперь; но, судя по Творцу, мы можем себе составить хотя отчасти и хотя некоторое только представление или предположение об этом мире невинности и чистоты. Не должны ли мы себе представить отношения первых людей к миру подобными тому отношению, в коем находится ребенок к своим органам, которыми он еще не владеет, не научился еще управлять ими; т. е. не были ли первые люди существами, которые должны были (и могли это сделать без страдания и боли) создать себе органы для существования во всех мирах и во всех средах и таким образом сделаться существами всеобщими, способными жить всюду? Отдав предпочтение наслаждению, человек не принял в обладание этих органов и не создал себе органов, соответствующих средам; и они, эти органы, т. е. все стихии, миры, атрофировались, парализировались, земля обратилась в резко изолированную планету, и уже с тех пор мысль и бытие перестали соответствовать друг другу. Вместо творческого процесса создания себе органов, соответствующих средам, явилось питание, а потом и пожирание.

Человек сам себя поставил в зависимость от рока (т. е. от годового обращения земли), подчинил себя земле, причем рождение заменило художественный процесс воспроизведения себя в других существах, процесс, подобный рождению Сына от Отца, исхождению от Него Св. Духа. Далее размножение обратилось в необузданную родотворную силу, усилило борьбу, с увеличением рождения усилилась и смертность. Те проводники, коими могли быть регулируемы переходы явлений одних в другие, не принятые в управление, исчезли, и постепенные переходы обратились в перевороты, в грозы, засухи, землетрясения, словом, солнечная система обратилась в мир, в переменную звезду с одиннадцатилетним или иным каким-либо периодом всевозможных бедствий. Такою и знаем мы теперь эту систему. Так или иначе, во всяком случае, для самой достоверности знания солнечная система должна быть обращена в хозяйственную силу. Колоссальность солнечного мира в состоянии навести страх, и возражение естественно будет указывать на нашу малость. Когда же мы обратим внимание на малые частицы, состоящие из колоссально громадного числа частичек, кои также должны быть обращены в человеческое хозяйство, тогда воз-

ражение будет указывать на нашу громадность, ибо для инфузории, для коей эти малые частицы кажутся слишком великими, они все-таки более доступны, чем нам.

Вопрос, очевидно, не в величине, и наша сравнительная малость и громадность указывают лишь на трудность, на чрезвычайную трудность, но не на невозможность. «Обширный ум, который обнял бы в одной и той же формуле и движения самых больших тел вселенной, и движение самого легкого атома,— для такого ума ничего не оставалось бы неизвестным, и будущее, так же как и прошедшее, было бы ему открыто» [31]. Собирательный ум всех людей, работающих в течение многих поколений, конечно, был бы достаточно обширен, нужно только полное согласие, многоединство. (В том мире, где есть литературная собственность и плагиат, или литературное воровство, полемика, или литературная война,— в таком мире невозможно, конечно, согласие, многоединство, при котором ум всех людей был бы одним обширным, собирательным умом.) Хозяйственное действие, о котором говорилось выше, только облегчило бы труд собирательного ума, или, говоря точнее, без этого действия работа собирательного ума даже невозможна.

Мы не обольщаемся мнимыми успехами, тем, что ныне называется торжеством над природою, и не эти мнимые успехи заставляют нас приписывать науке ту важную роль, которую ей предстоит совершить. Взять ведро воды и, обратив его в пар, заставить работать — это не значит победить природу, это не значит одержать победу и над ведром воды. Нужно видеть, как эта побежденная сила рвет пальцы, руки, ноги у прислужников машины, чтобы поумерить свои восторги; очевидно, что эта сила не наша еще, не составляет нашего органа. Конечно, и истребление топлива (без восстановления его), необходимое при упомянутом торжестве над природою, тоже можно причислить к победам, но к победам, конечно, Пирра. И не это, однако же, самое важное, мы несем неисчислимую потерю, приводим к бездействию ум многих миллионов многих поколений людей, ибо мануфактурная промышленность, какой бы досуг ни был выговорен рабочим, не может дать приложения стольким умам, не говоря уже о бесплодности самого приложения к мнимым победам над природою и к производству по большей части пустяков (безделушек). Эта промышленность требует одного ума на тысячу рук, долг же воскрешения, действующий чрез сельское хозяйство, требует и голов, а не одних только рук.

Вопрос об обращении солнечной системы в хозяйство есть вопрос об отношении сознательной силы к силе слепой, к слепым движениям. Чем больше выставим мы разумных сил, тем успех надежнее, вероятнее. Если бы разделить всю солнечную систему на число погибших умов, то оказалось бы, что на каждый ум придется небольшая ее часть; хотя мы и не имеем меры для определения силы ума, его деятельности (что, конечно, и несоизмеримо с пространством), однако и приведенное сравнение может дать некоторое понятие о великости потери и о громадности результатов, которые могли бы быть достигнуты в противном случае.

Выставляя на вид страшный вред, приносимый мануфактурною промышленностью, должно указать и на некоторую пользу, которую она принесла: вопрос о механическом эквиваленте теплоты был вызван приложением паровой силы к мануфактурной промышленности, точно так же как вопрос о наследственности — улучшением пород скота; производство инструментов для наблюдений и исследований может долго еще приносить пользу, и усиление такого производства на счет других отраслей промышленности, служащих роскоши и комфорту, укажет на прогресс в жизни, такое усиление и необходимо как переходная ступень.

Если произойдет означенная перемена в производстве, то несомненно, что самый взгляд на жизнь изменится, цель жизни будет поставляться не в наслаждении и наука перестанет быть служанкою мануфактурно-торгового класса; сама промышленность облагородится, получив звание служанки знания. В настоящее время наука считает себя счастливою, что купеческие корабли завели у себя некоторые наблюдения; и хотя такое преимущество барыша над знанием может показаться странным, но имеет, однако, причины, не лишенные основания. Наука тогда только будет иметь право обратить промышленность и торговлю себе на службу, когда она сама сознает свое истинное назначение; знание само себе не может служить целью, это значило бы мысль принимать за действительность, мертвое за живое, из мысли или идеи творить себе кумира или идола. Пока наука находилась в услужении, не имела самостоятельности, она могла ограничиваться страдательным наблюдением неба, ибо только это от нее и требовало торговое мореплавание; она также могла ограничиваться кабинетными опытами, имеющими все свойства детских игрушек, ибо настоящее свое значение эти опыты получали в приложении к фабричным производствам; лаборатории и физические кабинеты — прихожая к фабрикам и заводам. Но науке предстоит, быть может, еще худшая участь, если мечта социализма когда-либо осуществится и наука сделается рабою фабричных рабочих; тогда все, не имеющее непосредственного приложения, должно будет исчезнуть. Не придется ли тогда науке искать спасения под кровом религии; впрочем, социализм и в этом отношении принял свои меры, соединившись с материалистами; последние же, чтобы фанатизировать массы, убеждают их, что нет другого блага, кроме материального (т. е. кроме того, что производят фабрики).

Вымирание наук, не имеющих приложения, уже начинается; такой участи подвергается философия, мы присутствуем при ее смерти. Явление это легко объяснить себе: принцип, что все, не имеющее приложения, должно исчезнуть, имеет свое основание, должен быть признан истинным, если мы выразим его так: *все, не имеющее приложения, должно не исчезнуть, а получить свое приложение*. Философия, если она считает себя идеею для идеи, может иметь только следующее, очевидно, предсмертное утешение: дитя нисколько не смущается, когда ему говорят, что его куклы неживые существа; они живы в душе дитяти. И философы могут спокойно продолжать свою игру с понятиями и идеями, сознавая, что эти понятия и идеи только мечты философского воображения и реальны только как психические состояния.

Мысль и бытие не тождественны, т. е. мысль не осуществлена, а она должна быть осуществлена. Мысль, или вообще представление, есть образ, остающийся в душе после того, как самый предмет исчез. Такое определение совершенно верно для философа; в душе философа действительно ничего не остается от исчезнувшего предмета, кроме мысленного образа. В душе же человека, вернее, сына человеческого с этим образом соединяется чувство утраты и стремление возвратить утраченное. Хотя философы имеют дело с образами не живых существ, а с отвлечениями, но тем не менее если бы философ не изменил человеческому чувству, если бы он не забыл, что человек есть существо действующее, а не мыслящее только, то вышеприведенное определение имело бы другой вид. В мире все изменяется, все исчезает, и это изменение определяется не волею сознающего и чувствующего существа, а слепою силою (такою она сделалась после падения), поэтому в сознающем и чувствующем существе обобщение, представление будет проектом обращения слепой силы природы в сознательную, или проектом всеобщего воскрешения. Если бы философия была продолжением первой мысли первого сына человеческого, если бы она не отрешилась от

плана искупления второго Адама, то и ей не грозила бы смерть и не сделалась бы она игрою в понятия.

Такая же участь (т. е. смерть или игра в классификацию наук) грозит не метафизике только, но и позитивизму, в коем действие также не соответствует знанию. Мир дан не на поглядение, не миросозерцание — цель человека. Человек всегда считал возможным действие на мир, изменение его согласно своим желаниям. Мифическая стадия развития состоит не в знании только, мифизм есть действие при предположении, что мир состоит из совокупности сознающих существ, на кои можно действовать просьбами, мольбами, заклинаниями, т. е. человек в этой стадии развития приписывал своему слову силу непосредственного действия на мир. Такое понимание выразилось и у браминов, когда они говорили, что человек зависит от природы, природа от богов, боги от молитв и заклинаний, следовательно, брамины-то и есть боги. Индусы думали так же, верили, что жертвами и молитвами можно низводить дождь на землю, доить небесных коров. Не ясно ли, что все мифические образы были проектом действия на мир, причем проект этот постоянно изменялся по мере того, как люди приходили к убеждению в недействительности тех или других богов, которых они и заменяли новыми. Если бы в сознании и жизни сохранилась непрерывность, единство, то *мифический* проект прямо перешел бы *в положительный* и не осаждали бы нас докучливые и в то же время весьма, однако, естественные вопросы «*к чему*?», вопросы, которые позитивизм, не имея возможности разрешить, устраняет, затыкает от них уши. И только благодаря тому обстоятельству, что первоначальный смысл человеческих стремлений утрачен, позитивизм мог полагать произвольные границы человеческой деятельности; позитивизм является выражением дряхлости, мирится со злом; прогресс, по позитивизму, заключается не в расширении человеческой деятельности, а в сужении ее.

Разделение на периоды мифологический, метафизический и позитивный (т. е. положительный), очевидно, неверно; разделить *прошедшую* историю человечества и *будущую до объединения во всеобщем деле воскрешения* возможно только на два периода: мифологический, т. е. мито-ургический, или теургический (мифическое искусство) (Примечание 15-е), и метафорический, и к последнему должны быть отнесены как метафизический, так и позитивный, потому что как метафизикою, так и позитивизмом одинаково полагается в основу, ставится целью не действие, а одно лишь мысленное знание; и самые термины действия превращаются ими в метафоры; так, слово *понимать*, что значило *брать*, теряет свой реальный характер; так, говорят о проекте эфира в смысле лишь гипотезы эфира и т. п. Встречается даже самое понятие о воскрешении, пишутся целые картины воссоздания всего протекшего, но в конце концов все это оказывается лишь метафорой, как у автора «Писем о природе» (стр. 83-я XXXIX т. «Отеч. Записок») в отрывке, приведенном в начале этой статьи.

Но нигде не высказывается так резко анормальность положения философа, т. е. существа исключительно мыслящего, как в нравственной философии, в этике. Одни из философов принимают одно лишь стремление к свободе за действительную свободу, другие же, не находя свободы в действительности, отрицают ее и в идее, третьи же хотя и признают свободу в идее, но считают ее за фикцию. В действительности же эти мыслители ни наблюдением, ни опытом (пассивным, конечно) не могли открыть свободы; да и можно ли представить себе что-либо нелепее попытки открыть свободу, сидя в кабинете: задумайте сшить сапоги мысленно, и получится иллюзия сапога, а не сапог; без действия, без освобождения свобода, оставаясь знанием только, будет фикциею.

Свободными *делаются*, а не *рождаются*; знание, как лишь таковое, оста-

ваясь знанием только, может открыть, конечно, одно лишь рабство, а не свободу. Когда все изменения в мире будут определяться разумною волею, когда все условия, от коих зависит человек, сделаются его орудиями, органами, тогда он будет свободен, т. е. проект воскрешения есть и проект освобождения. Идея вообще не субъективна, но и не объективна, она проективна.

Высшее благо, как и свобода, составляет проект; в настоящее время под свободою разумеется полное подчинение природе и такая же полная независимость друг от друга, от общего дела, от долга, если понимать его в надлежащем смысле, т. е. измена общему союзу, союзу на жизнь и смерть, каким он должен быть. Не видят зла в отчуждении друг от друга и видят даже благо в подчинении слепой силе, считая все это естественным и необходимым. А между тем сама природа не подтверждает, не оправдывает такого взгляда; человек — крепостной земли, праздный пассажир, паразит, захребетник ее и совершает с нею невольные рейсы вокруг солнца, которое тоже не свободно в своих движениях; но в то же время солнце изливает на землю волны силы, из коих растения делают запасы, на счет же этих запасов образуются движущиеся существа, и существа не только движущиеся, но и сознающие это движение и силящиеся отделиться от земли; следовательно, сама природа как бы нарушает крепостное право. В человеке движение получает сознание, соединенное с понятием бесконечности; таким образом, следуя природе, задача человека есть безграничное перемещение. Существо, одаренное движением, если оно исследует отдаленные миры, то, конечно, как цели движения, пространства же между ними — как пути к ним.

Вопрос состоит в том, на что употреблять силу солнца? На освобождение человека или же на большее его закрепощение. Природа начинает освобождение человека не только от закрепощения, но и от паразитизма и всякого захребетничества; она непосредственно не кормит и не одевает его, заставляя добывать все это трудом. «Лишь тот достоин жизни и свободы, кто каждый день их должен добывать»[32]. Если мы примем это выражение буквально, т. е. в том смысле, что добывается действительно жизнь, а не средства только к поддержанию жизни и не мнимая, а действительная свобода, тогда личность примет гигантские размеры, колоссальный образ. Тот еще захребетник земли, солнца, своих предков, тот еще недостоин жизни и свободы, кто не воспроизвел в своем организме всю историю земной планеты и солнечной системы, в коем остается еще хотя одна клеточка, не своим трудом построенная, тот еще не свободен, не может жизнь назвать своею, он еще не расквитался со своими отцами. Человеческий род должен обратить в пространную историю, и не в представлении только, а в действительности, эмбриологический процесс, этот, так сказать, генеалогический учебник, который каждый проходил во чреве матери. Личности человеческие, обратясь в микрокосмы земли и солнечной системы, обратят и самую землю, и всю систему в новое небо и в новую землю, в которой живет сознание; тогда, вероятно, яснее назнаменуется на нас и образ Божий. Постановка вопроса должна быть такова: *при каких условиях возможно знание и свобода, или, другими словами, может ли человек освободиться, выйти из животного состояния?*

Мы намеренно выдвинули индивидуальный образ свободного человека, чтобы понять, сколько гордости заключается в названии свободного существа, которое придает себе человек и в настоящее время. Идеал свободного существа не должен быть, однако, целью человека; не из личной свободы вытекает долг воскрешения, а из сего последнего должна произойти свобода, без исполнения же этого долга свобода даже невозможна. Наше отличие от Запада в том и заключается, что Запад на первый план ставит всегда себя, свою личную свободу.

Но нет достоинства добывать жизнь для себя, для своей драгоценной личности, и защищать свою личную свободу, всякий зверь так поступает. И какую ценность может иметь жизнь и свобода, если homo homini lupus.

У нас искренно или неискренно оправдывают свое личное существование необходимостью его для детей. Но что это за апофеоз поденщины эфемерного существования; даже с точки зрения личной, эгоистической свободы такое определение неудовлетворительно.

Лишь тот достоин жизни и свободы, кто не только жизнь и свободу добывает трудом, но и самые орудия добывания их, словом, весь он есть плод собственного труда, т. е. полная свобода, самодеятельность тождественна бессмертию. И только к такому идеалу, т. е. к бессмертию, и мог прийти Запад, оставаясь при своей измене общему долгу. Со стороны нынешних людей, мечтающих вывести свое потомство в бессмертные, эта мечта может показаться самопожертвованием; на самом же деле только тот способен мечтать о бессмертии для других, покупаемом ценою смерти многих поколений, кто и сам способен принять такое бессмертие. Но бессмертие без воскрешения невозможно физически, если бы даже оно и было возможно нравственно; оно невозможно без воскрешения так же, как невозможно быть микрокосмом, не умея управлять и воссоздать мегакосм или макрокосм. Только такие пассажиры большого парохода могли бы создать себе, в случае нужды в том, каждый свой малый пароходик, если бы они были экипажем и строителями большого парохода. Точно так же нужно уметь управлять землею и до известной степени воссоздавать ее из того космического материала, из коего она образовалась и, вероятно, продолжает строиться, чтобы каждый мог быть независимым от земли микрокосмом или подобием ее в малом виде. Еще менее возможно воссоздание своего организма без восстановления организмов своих родителей, от коих человек произошел и кои в себе носит. Нравственную же невозможность бессмертия без воскрешения необходимо доказывать только Западу, не считающему измену за порок. Тот не достоин жизни и свободы, кто не возвратил жизни тем, от коих ее получил. Итак, те, которые, отыскивая свободу, и не добровольно, а по неизбежной необходимости, восстановляют жизнь предков, не могут быть названы действующими нравственно, полагающими в основу своего дела истинно нравственное начало.

Изменив вначале Отцу Небесному в своем падении, человечество совершило целый ряд измен. Вторая измена состояла в оставлении земледелия, т. е. праха своих предков, измена роду и племени и устройство города (или юридико-экономического общества). Полное выражение этой измены представляет Рим, составившийся из бродяг, не помнящих родства (если исключить патрициев), создавший право. На этом корню выросла еще новая измена, измена христианству, вырос католицизм, обративший закон благодатный в закон юридический. Но самое полное выражение измены христианству представляет Англия, создавшая политическую экономию, в которой всем людям делается денежная оценка, где люди трактуются как товар, ценность которого определяется спросом и предложением. Конечно, самая крайность зла может вызвать реакцию; если же такая перемена не произойдет, то для нас вражда Англии будет величайшим благом; нужно, чтобы не англичане, но все английское сделалось для нас ненавистным; торговая зараза распространяется, люди перестают быть людьми, а обращаются в купцов, продающих свои таланты, способности; с другой стороны, общество проникается все более и более ледяными, юридическими отношениями, отношениями канцелярскими, чиновничьими ко всякому делу. Если ко всему этому присоединить, что канцелярский и конторский порядок придает всему обществу чисто механический характер, то нетрудно видеть, что

это общество может быть скоро доведено до такого совершенства, при котором оно не будет нуждаться даже в уме, не говоря уже о чувстве или душе. Нравственное будет заменено юридическим, экономическим и механическим, и окончательною судьбою такого общества, общества, построенного на идеале римско-английском, будет изгнание всего священного, полная профанация.

«Что даст человек в измену за душу свою?» Ответ на это дал поэт, можно сказать, всей Европы; в лице Фауста он представил человека, продавшего свою душу за наслаждение[33]. Мыслью Фауст не удовлетворяется, а крылья ее (т. е. мысли, души) никогда, по его убеждению, не могут сделаться телесными, вот он и продал душу за наслаждение. Действительный Фауст, особенно английский, далеко не был так грандиозен, душа была продана им за мануфактурные лишь игрушки... Впрочем, в конце концов и Фауст не нашел ничего лучшего, как осушить болото и завести на этом месте фабрику. Тем не менее чудовище, лишенное души, которое не могут тронуть никакие стоны, несущиеся из стран от Китая до Болгарии, имеет что-то страшное. Но не страх, а какое-то бессмысленное благоговение мы питаем к этому идолу. Пред чем, однако, мы благоговеем? Не перед наукою ли? Но наука, которая имеет целью только знание, что такое, как не схоластика, а ученые — школьники, не думающие даже о выходе из школы?! Кабинетные опыты?! Но не ученические ли это работы, которые сами по себе никакого значения не имеют?! Точно так же и художники суть только ученики, пробующие себя на камне или полотне.

Ни в чем, однако, не обнаружилась до такой степени узость воззрения европейца, как в учении о нравственности. Нашелся даже ученый, из англичан, который прямо высказал, что нравственность не развивается. А между тем нравственность не только не ограничивается личностями, обществом, а должна распространяться на всю природу. Задача человека — морализировать все естественное, обратить слепую, невольную силу природы в орудие свободы.

Смерть есть торжество силы слепой, не нравственной, всеобщее же воскрешение будет победою нравственности, будет последнею высшею степенью, до которой может дойти нравственность. Конечно, не признавая единства религии и нравственности, догмата и заповеди, достопочтенный англичанин мог и не заметить, какой высоконравственный образец дан нам в учении о Триедином Боге. А какое развитие под влиянием христианства получает пятая заповедь, на которую особенно указывает этот писатель!! Также и область ответственности расширяется и ограничивается только пределами *зла*, и притом не одного общественного, но и естественного, потому что *зло* состоит в отчуждении человека от существа всеведущего, всемогущего, всеблагого, вследствие чего человек и впадает в невежество и в бессилие, вследствие чего природа уже не сознает себя и не управляет собою чрез человека, является разъединение миров и смена поколений. Сообразно с ответственностью распространяется и область *блага*, которое состоит в обращении слепого, невежественного, невольного, того, что само собою делается, в сознательное действие, т. е. чрез восстановление угасших человек собирает распавшуюся храмину миров и совокупность их делает выражением единства умов и сердец всех поколений, чем и уничтожается грех, смерть и отчуждение от Существа всеблагого, совершается возвращение человека к источнику всякого блага, ума и воли. Истинная нравственность не должна считать зло неистребимым, а благо недоступным.

Самая важная ошибка Запада состояла в том, что он все делил, отвлекал; и что же стало с религиею по отделении от нее знания, нравственности, не обратилась ли она в личное мечтание или в обряды? А что сделалось с государством, обществом, когда оно отделилось от церкви, утратило всякое священное значение? «Царство Мое не от мира сего»[34], т. е. ничего общего не имеет со

злом и неправдою; но может ли это значить, что Христос дал благословение злу и неправде на отдельное, самостоятельное существование? Христос не давал своего благословения вражде, зависти, мщению, хотя бы они были и справедливы. А что сталось с нравственностью, когда она была отделена от религии, когда даже право, политика, все юридическое и экономическое заявили свою независимость от нравственности, т. е. пожелали быть безнравственными. До какой пошлости была доведена добродетель благодаря всем этим отвлечениям, отделениям, что даже художество считает добродетель самым неблагодарным предметом для изображения. Нравственность, приготовляя добродетельных людей, вместе с тем должна была хранить и зло как сокровище, потому что оно — необходимое условие существования добродетели; нравственность должна радоваться существованию злых людей, иначе не могла бы существовать великая добродетель (?!), правосудие, которое немыслимо без существования людей, попирающих правду. Такая добродетель вполне соответствует заботе о личном спасении, вовсе не беспокоящемся о спасении всеобщем; но если уже в этой жизни исключительная забота о личном благе противна, то какою скаредною она должна представляться, когда переносится в другую жизнь.

Еще Гоголь говорил, что заездили *добродетельного человека*; в настоящее же время можно сказать, что заездили вообще *человека*, и пора бы заменить это теперь ничего не выражающее слово другим, и именно словом *смертный*, вернее, *сын человеческий*, или *сын умерших отцов*, которое указывает на характернейшее свойство человека; и, кроме того, со словом *человек* соединяли понятие о чем-то гордом, тогда как со словом *смертный* такого понятия соединить нельзя, и оно напоминало бы задачу человека — *достижение бессмертия*. Точно так же и мир назван природою по одному лишь своему свойству — рождению; но он имеет и другое свойство — смерть,— по которому его можно было бы с таким же правом назвать словом, произведенным не от рождения, а от смерти. Называя мир природою, хотели замаскировать другую сторону мира; но иначе и поступить было нельзя, пока не существовало общего дела, состоящего не в освобождении только от смерти, но в восстановлении всего угасшего, в воскрешении.

Слово *смертный* никогда не изъездится, если будет общее дело, если человечество войдет в это дело; слово *смертный* сделается даже *бессмертным*, когда человек достигнет бессмертия, оно останется бессмертным памятником того, что человек был когда-то смертным; воспоминание о том, что человек был смертным и сделался бессмертным, составит его вечную славу. Потому-то и изъездилось, опошлилось слово *человек*, и в особенности *добродетельный человек*, что добродетели служили не делом; если же и приносилась дань добродетели, то лишь лицемерием, поэтому и слова эти, *человек, добродетельный человек*, стали противны, как лицемерие.

Очевидно, наше время требует радикального изменения как во взглядах, так и в самом деле, если и слова, употреблявшиеся прежде для обозначения самого себя и мира, изъездились, опошлели; а что слова эти изъездились, это видно из того, что они дошли уже до нас, а мы, как известно, носим только обноски, и, кажется, уже доносили их.

Все здесь рассмотренное суть составные части внехрамовой литургии, храм же есть место, где совершаются все таинства братотворения для исполнения долга к отцам; он есть изображение того момента, когда говорится: «Благодать Господа нашего Иисуса Христа, любы Бога-Отца и причастие Святого Духа...»[35], это основа всех литургий. Обыкновенное изображение в выси храма, на внутренней стороне свода, Отца — благословляющего, Духа —

исходящего, в соприсутствии изображенных на стенах отцов — отшедших, получает значение действия, и действия образовательного, когда под ним совершаются различные таинства по примеру, по образу Сына Божия и человеческого: *крещение*, т. е. принятие в братство, *миропомазание*, т. е. приготовление к делу служения, *брак*, означающий, что этот теснейший союз двух лиц не выделение из общего союза, братства, не оставление родителей, а служение тому же отечеству, ибо брак заключается в видах воспитания новых деятелей для отеческого дела, вступление же в брак показывает, что до окончания дела остается более человеческого века (брак есть предчувствие смерти и начало ее), *покаяние*, или раскаяние пред Богом и всеми отцами, ибо вина перед предками еще не искуплена, и, наконец, *причащение*. Когда совершается причащение, когда кровь из-под Распятого с прободенным ребром, собранная в чаше, входит во всех и все делаются последователями Христа, одной крови с Ним, тогда новая единокровность связывает забывших братство. Таким образом, храм есть форма, в которой человечество принимает вид братства, чтобы сохранить братство и в то время, когда человечество не будет уже более заключено в этой форме (т. е. в храме), когда стены храма, соответствующие поясу в чине братотворения, станут не нужны. Отпуст есть не конец, а начало новой, внехрамовой литургии.

Все эти приготовления к исполнению миссии, состоящей в восстановлении образа Божия в природе, представляющей извращение этого образа, совершаются в присутствии изображений отшедших, жертв этого извращения естества. Различным образом может быть выражено это участие предков в деле потомков, в таинствах, напр.: оно может быть выражено вписыванием в свитки (в руках изображений умерших) новокрещаемых, и тогда метрики получили бы священное значение и были бы книгою, открытою для всех. Таким образом, все совершаемое в храме совершалось бы с благословением Бога-Отца и молитвами отец наших.

Таинство причащения, как изображение погребения и воскресения Христа, а с Ним и всех умерших,— такой же торжественный момент в суточном периоде, как Пасха в годовом, и он отмечен лобызанием икон, как бы христосованием, и должен бы быть отмечен еще хотя бы большим, например, освещением, для напоминания завета, обязанности к отцам действующего поколения, для указания на внехрамовую действительность.

Если литургия есть строительница храма, то изображение умерших на стенах храма есть произведение таинства евхаристии, вспоминающего умерших, представляющего воскресение их, выводящего их из гробов, художество же изображает этот момент. Таким образом, храм есть художественное изображение сосуществования поколений (бессмертия), погребение же вносит в храм внехрамовую действительность.

Внехрамовая действительность, или природа, есть извращение образа Божия, во-первых, как извращение сосуществования лиц (бессмертия) в последовательность, т. е. в смену поколений, в вытеснение младшими старших, или в поглощение последующими предыдущих; иначе сказать, это есть смерть или переход одних существ в другие посредством рождения; извращенная природа под видом брака и рождения скрывает смерть. Общество гражданское, принимая сторону или партию живущих, ставя исключительною целью благо одного поколения, отрекается от отцов, признает действительность смерти. Такое общество и есть подобие слепой природы, храм же есть восстановление прошедших поколений, хотя и художественное только, т. е. воспитательное; храм выводит из себя объединенное общество на внехрамовую деятельность.

Во-вторых, природа, как совокупность миров, представляет извращение

образа Божия, потому что в этой совокупности нет разумного единства. Если не отделять человека от природы (мнение, отделяющее человека от природы, недавнее и не всеобщее, оно есть порождение города), то вина этого извращения может лежать только на существах, сознающих в себе разум. Отсутствие разумной деятельности в природе выражается в том, что движение отдельных миров, их отдаление и сближение (падение), не регулируется разумно-нравственною волею, точно так же как не регулируются ею и процессы световые и другие, происходящие при этих движениях, и потому миры эти, находясь в настоящее время на разных стадиях угасания, подвержены гибели. Во всем этом разумного действия признать, конечно, нельзя, а нужно признать неисполнение разумными существами Божественной воли. Если и в целой совокупности миров жизнь может уничтожиться, как это полагают, то от этого вина разумных существ не уменьшается. В-третьих, извращение образа Божия в природе выражается и в том, что единство отдельных миров со всеми другими мирами даже не сознается и что миры эти недоступны всем нашим чувствам, т. е. нам недоступны другие миры, а наш мир недоступен обитателям иных миров, если бы таковые где-либо и были, и это вследствие отсутствия регуляции и потому, что разумные существа не обладают полнотою органов, т. е. таким знанием метаморфозы вещества, которое давало бы им всемирность, последовательное вездесущие.

А между тем только такие полноорганные существа и могут составить глубочайшее, нераздельное соединение равных лиц; соединение же особей-органов не может быть обществом понимающих друг друга лиц, а может быть лишь соединением ненавидящих друг друга существ, если только они сохранили в себе свойства лица, сохранили в себе задатки или остатки души, т. е. не сделались еще исключительно орудиями; и те, которые играют роль ума в этом обществе-организме, не могут быть довольны орудиями-лицами, если эти последние не вполне утратили личные свойства. Если же эти лица-орудия сделались исключительно орудиями, потеряли всякие свойства лица, совершенно перестали быть лицами, то общество, составленное из таких лиц-орудий, перестает быть обществом, оно обращается в действительный организм, который обречен на одиночество; и тот, кто совершит такое превращение общества в свой организм, докажет этим, что он предпочитает одиночество общению.

Таким образом, ничего нет противоположнее одно другому, как общество и организм. Хотя наши общества, несомненно, есть некоторое подобие организму, но и они настолько подобны организму, насколько держатся насилием и выгодами; насколько же в этих обществах заключается действительно нравственного, душевного, настолько они и в настоящее время не подобны организму. Если мы не принимаем Единого Бога в Трех лицах, то это именно потому, что других связей, кроме насилия и выгод, не признаем.

Отсутствие регуляции, недостаток способности полноорганности, или способности создавать себе всякого рода органы, т. е. совершеннейший организм, и производит вместо *сосуществования* личностей их *последовательность* или эфемерность, смертность. При сосуществовании, при полноорганности личности бессмертны, а последовательность является свободным действием личностей, переменою форм, путешествием, так сказать, при коем меняются органы, как экипажи, одежды (т. е. время не будет иметь влияния на личности, оно будет их действием, деятельностью); единство же личностей будет проявляться в согласном их действии на весь мир, в регуляции и бесконечном творчестве.

Не пользуется ли земля печальным преимуществом только понять во всей силе, а не искоренить зло и не потому ли оно достигло на земле высшей степени?! Земля — это уединенный остров, уединенный потому, что сознание не рас-

крыло и не установило разумной связи между ним и тем миром, от которого он произошел и которого он составляет обломок или больших относительно размеров пузырек с отвердевшею оболочкою, о внутреннем содержании и состоянии которого разумные обитатели этого мира точно не знают, но чувствуют, что внутренняя сила в землетрясениях, извержениях стремится как бы прорвать эту оболочку и, следовательно, требует регуляции, точно так же требуют регуляции и воздушные слои, токи, которые, воспринимая силы солнца, проявляются в ураганах, ливнях, грозах. Ответственный же житель этого мира хотя и хорошо знает непрочность своего жилища, хотя и наказывается разными невзгодами, бедствиями, недостатками, но о регуляции теллурометеорической не заботится, а остается в полном подчинении среде.

Человек не приобрел себе полноты органов (недостаток необходимых органов мог служить для развития мысли, для самоуглубления, но не для того, чтобы всегда оставаться при одной мысли; недостаток органов мог быть полезен только временно) даже относительно земли, и потому органический мир, который должен бы быть органами человека, превратился в особое самостоятельное царство; органический мир — это органы, превратившиеся в особые существа, увековечиваемые в этом ненормальном состоянии рождением; это органы или способы, средства, коими существа чувствующие, сознающие смертность могли бы воссоздать из разрушенного животного вещества (а также строить непосредственно из неорганического вещества) свои организмы, скоплять запасы солнечной силы, и они-то, эти органы, превратились в особые существа, составляющие самостоятельное царство. Странное явление членов, живущих самостоятельно, даже получивших способность увековечивать свое царство, создавая себе подобных! Человек берет дань с этого царства, без коего и жить, понятно, не может, но не владеет им; человек только грабит некоторые области этого царства, а с другими борется как с равными, вместо того чтобы вносить в это царство свет сознания.

Животное царство — это особые орудия, органы, получившие некоторое сознание; но это сознание осуждено состоять при одном или нескольких преобладающих орудиях — органах; сознание в животном царстве не создает орудий или органов, не совершенствует их, а само вполне подчинено им. (По этим-то преобладающим органам животное царство и представляется карикатурою, пародиею на разумные существа.) Усовершенствование в животном царстве производится не разумным путем, случайности увековечиваются путем наследственности (но разумно ли ждать такого усовершенствования для разумного существа?!), жизнь этих существ-органов состоит не в расширении сознания и действия, а в размножении, в увековечивании этого несовершенного, искалеченного существования; и таким путем эти существа превратились в касты плавающих, летающих, пресмыкающихся, хищничествующих и проч. Сознание у этих существ бессильно и даже не пытается руководить, управлять инстинктом размножения, и потому-то размножение, смеясь, так сказать, над разумом, расширяется и само, можно сказать, превращается в особое существование в бактериях, трихинах и т. п., проникает все поры вещества, живет на других существах, вселяется внутрь их.

Размножение вызывает взаимное истребление существ и увлекло на этот же путь, на путь истребления, и человека, и разумное существо подчинилось тому же стремлению, сделалось истребителем и даже способствовало размножению иных существ, необходимых для его питания. Поэтому те, которые восклицают: «Неужели Господь оставил все остальные миры без обитателей?!» — сожалеют, следовательно, о том, что эта неразумная родотворная сила не была перенесена и в другие миры; даже человек, единственно разумное существо

на земле, и тот остается еще рабом этой родотворной силы. Такое состояние есть результат *недеятельности* разума и служит ему глубоким укором, потому что родотворная сила есть только извращение той силы жизни, которая могла бы быть употреблена на восстановление, или воскрешение, жизни разумных существ.

Живая сила, ограниченная пределами земли, могла проявиться только в размножении, в обособлении органов, т. е. в превращении их в особи, и в полном подчинении среде; эквивалентное же замещение их может выразиться в регуляции, в воскрешении, в полноорганности, т. е. в полном подчинении органов личностям, в господстве сознания, дающего, вырабатывающего себе органы.

Извращение мира в природу в четырех вышеисчисленных свойствах (1-е — последовательность вместо сосуществования, 2-е — распадение или отсутствие регуляции, 3-е — личности, обратившиеся в орудия, и органы, обратившиеся в особи, и 4-е — общество по типу организма вместо общества полноорганных существ), извращение в слепую силу (все равно, дошел ли мир до настоящего его состояния путем извращения или же он таким был изначала) есть, во всяком случае, не бесконечное явление, ибо кроме слепой силы существует и разумная, хотя бы и на одной только земле, и между человеком и природою нет противоположности, разъединение же их временно, а потому устранение этого извращения, восстановление жертв этого извращения — *задача человека, смертного, сына умерших отцов.*

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Можно согласиться, что 4-е Евангелие есть богословский трактат в форме диалогов и событий, имеющих целью развить учение о воскрешении (возрождении), о воскрешении не духовном только, но и телесном; вернее же было бы сказать, что все Евангелие Иоанна есть описание литургии, потому-то, надо полагать, в нем и нет описания установления Евхаристии; так, по Евангелию Иоанна, Христос с самого начала является в мир как агнец Божий (о чем и свидетельствует Иоанн Креститель), очищает храм от торговцев, изгоняя жертвенных животных, называет себя хлебом, сходящим с небеси, хлебом животным, т. е. дающим жизнь, «сей есть хлеб животный, иже сшедый с небесе: аще кто снесть от хлеба сего, жив будет во веки: и хлеб, его же аз дам, плоть моя есть» [36] (Иоанн VI, 51) и проч. Но в этой литургии нет отпуста, нет конца, нет вознесения, а даже поощряется продолжение бесконечного Евангелия («Суть же и ина многа, яже сотвори Иисус, яже аще бы по единому писана быша, ни самому, мню, (всему) миру вместити пишемых книг» [37] (Иоанн XXI, 25)).

2. Когда солнце достигало летнего «креса» [38], вся славянская, литовская (отчасти и немецкая) земли покрывались кресами, т. е. кострами; межславянские Карпаты, Судеты и проч. иллюминовались такими же кресами; это был праздник кресин, праздник высшего проявления силы солнца, силы оживления, кресения. Праздник Кресин до такой степени естественный, что едва ли был народ, умеющий высекать огонь, который не праздновал бы этих дней, так что в дни праздника кресин все наше полушарие было иллюминовано, т. е. делалось подобием солнца, насколько в человеке было на это умения и силы. В религии славян, т. е. в той, которая считается самой низшею из всех культов арийских народов, но вместе с тем и самою древнею, кресины, надо полагать, были праздник праздникам. Высшим же из этих культов был зендский, который воскрешение называл *«Фрашо керете»*, т. е. прекрасным, добрым делом. Но и у славян крес, откуда произошло кресение, оживление [39], имел значение конца, т. е. цели, так что кресение было *конечною целью*. Кресением же назывались са-

мые разнообразные действия. Кроме черчения и даже рисования (в польском — кресление, оно означало «обрубать, отесать» (kresati камениево, drewo)), вообще давать форму, вид. На этом действии, кресении, высекании огня, основывалась и догматика славян, особенно восточных, сохраненная народом. «Ударил Господь кремень о кремень, посыпались ангелы, архангелы, словом, вся сила небесная». В человеке душа, что в кремне огонь. Душу славяне представляли искрою, возженною Перуном, богом грома. Высекая огонь, человек видел в искре подобие молония, а разводя костер, творил подобие солнца, потому, вероятно, Парьяния (Parjanya)[40], громовержец, Перун, Перкун, стал выше Урана, выше солнца, дневного неба или Дажбога, выше его отца Сварога. Парьяния поражает своими перунами демонов с такою силою, что кровь из их ран течет реками (дождями). Христианство могло победить Перуна, только заменив его Ильею. Воплощением этого пророка был Илья Муромец. Культ Агни тоже не исчез, а вошел в христианское богослужение в виде сожигания масла, воска.

Вышеизложенным не ограничивалась, однако, «бедная» религия славян. «Приседя Янтарному морю», славяне видели в этом студеном море остров Буян, остров огня, а на том острове бел-горюч камень, алатырь (электрон). А в этом камне, отце всех камней, Провидение, можно сказать, благоволило открыть человеку ту силу, которая заставляла чтить Перунов, Зевсов, Юпитеров. Потрите янтарь, и частички бумаги, лежавшие близ него неподвижно, как мертвые, точно слышат голос отца камней, приходят в движение, в них пробуждается стремление... Для тех, которые сознают себя смертными, т. е. чувствуют утраты, такой опыт будет новым образом воскрешения. Если искры, высекаемые из мертвого камня, возбудили в человеке надежду на оживление, то что должно было возбудить в них открытие свойства алатыря, янтаря?.. Впрочем, славяне, живущие подле моря, выбрасывающего янтарь, приписывая янтарю много чудесных свойств, по-видимому, не знали его свойств естественных. Даже то сословие, сословие смердов (смертных?), которое под страхом голодной смерти должно было вникать в существо силы, от которой зависело существование его, а с ним и его предков (ибо оно верило, что существование его предков зависит от жертв, им приносимых), и это сословие не могло открыть то общее, которое заключается между явлениями, вызываемыми в янтаре, и явлениями грома и молнии; не могло оно сделать этого открытия потому, что было отвлечено от дела, которое должно привести к этому открытию, для борьбы с кочевниками. Когда же борьба с степными чудищами кончится, тогда настанет время обратиться от борьбы и героического эпоса к космическому делу.

Кресение имело настолько важное значение в жизни славян, что делалось предметом размышления; иначе как объяснить появление таких собственных имен, как Кресомысл (или просто Кресина, Кресислав). Конечно, нельзя допустить, чтобы у тогдашних славян были специалисты-мыслители, но можно предположить, что были люди, преданные всею мыслью тому действию, в котором, как в возжигании огня, кресении, предполагалась сила оживляющая, составляющая существенное религиозное действие, жертвоприношение; можно предположить, что были люди, преданные всею мыслью этому действию, религии (Кресомысл, как Гостомысл). Не в личных только именах, но и в названиях урочищ и населенных мест могут оказаться следы крешения. Греческое слово «анастасис», имеющее отвлеченный смысл «востание», у нас при принятии христианства переведено словом *воскресение*; производилось это последнее слово и от «крест» и от «крещение», но тогда же найден был и истинный его корень — «крес».

3. Новейшие краниологическо-лингвистические исследования открывают

еще более древнее родство между арийскою и финно-мадьярскою (чудскою) группами (длинноголовые); впрочем, нынешние мадьяры принадлежат к брахикефалам, как туранское племя. С другой стороны, открывается родственная связь между алтайскою (т. е. татаро-монгольскою и манджу-тунгусско-самоедскою) и семито-африканскою группами (короткоголовые). Это разделение человеческого рода на два племени (на длинно- и короткоголовых) можно привести в связь с двумя формами антихристианства, исключительным единством и крайним сепаратизмом.

4. История Памира есть история патриархального родового быта, для которого родство составляет высшую, идеальную, проективную форму; история Памира, для которой пока нет источников, не политическая история, не гражданская, не история цивилизации, она есть история распадения, небратства, изучаемого в его причинах, но такое изучение небратства есть вместе изыскание средств к восстановлению родства.

5. Индустриальное направление XIX века требует замены языков школы языками торговли; и если языки школы, классические, можно назвать мертвыми, то языки, на которых говорит бездушная торговля, никак нельзя назвать живыми. Эти языки, между коими английский занимает первое место, как самый мертвый, имеют столько же права на название живых, сколько деизм на название естественной, народной, т. е. живой, религии. Слова утратили смысл, потому что и народы, говорящие ими, забыли о своем происхождении, родстве. Упрощенный, безжизненный, синтаксический механизм заменяет живой народный склад речи. Писать нужно так же, как и говорят, т. е. и из письма исчезают, изгоняются признаки родства. Очевидно, что это языки блудных сынов. Нужно изучать праотеческий язык, чтобы говорить одним братским языком; нужно обратиться от так называемых живых языков к мертвым языкам, даже к самым древнейшим мертвым языкам, каковы санскрит, зендский язык и т. п., чтобы слова, которыми мы говорим, оживились, стали бы понятными. Открытие общих корней всех языков арийской семьи мы имеем полное право назвать *филологическим воскресением.* Этот свет, идущий с Дальнего Востока, воссиял для нас из гроба, ибо обходные движения, морское и сухопутное, привели нас к Памиру, в Памире же даже наука, лишенная отеческого чувства, признала могилу предков. Нельзя, однако, не заметить, что и филологическое воскресение, как и обходные движения, приведшие к Памиру, совершалось и до сих еще пор совершается бессознательно и невольно.

6. Испытывая постоянно, до начала предпоследнего века, а по окраинам и до настоящего времени, то, что Европа испытывала только в V веке, мы возложили все упование на Непреоборимую Стену, на Взбранную Воеводу-Свободительницу[41] от всех бед; множество явленных икон Богоматери, несомненно, свидетельствует о множестве перенесенных нами бед и скорбей. Кремль имеет необходимо два храма: храм подателю побед (Михаилу Архангелу, Георгию Победоносцу) и храм, в котором оплакиваются жертвы войны; ибо в военные эпохи наибольшая смертность падает на молодой возраст, способный носить оружие. Мужество есть высшая добродетель этого времени, премудрость же занимает второстепенное место.

7. Нынешняя наука понимает, по-видимому, патриотизм в смысле сепаратизма. Ей как будто неизвестно, что *человечество* есть также *отечество.*

8. Два типа общества — общество по типу организма и общество по образу Триединого Бога. Образцы для первого типа берутся из слепой бессознательной природы, из животного царства и с самого человека, насколько он остается животным. Источником второго типа служит именно то, что в человеке противоположно животному, то, чем он отличается от сего последнего. Зооло-

гические теории, прилагаемые к жизни человеческой, к истории, будет ли это теория типов Кювье или же теория происхождения видов Дарвина, имеют ту общую черту, что они одинаково равнодушны к отношениям, в которые, по этим воззрениям, ставятся люди,— равнодушны к положению людей, осужденных по теории организма исполнять, например, роль какого-либо орудия. Общество по типу организма есть общество, устрояемое, можно сказать, по типу смертной личности; другой же тип общества устрояется по образцу бессмертных личностей. Государство, переходящее от родовой сельской жизни в городскую, секуляризованную, отдает предпочтение временному благосостоянию пред бессмертною жизнию. Городская воинская повинность может продлить существование, защищая его от гибели, которая грозит от себе подобных, но она не избавляет его от неизбежного падения, смерти. Сельская же воинская повинность, обращенная на борьбу с слепою силою, на регуляцию, т. е. на управление слепыми силами природы, несущими теперь, когда ими не управляет сила разумная, голод, язвы и смерть,— сельская воинская повинность есть радикальное средство против смерти, а вместе она сохраняет и укрепляет в народе те свойства (мужество, умеренность и т. п.), утрата коих ведет к неизбежному падению. Только в государствах, устрояемых по последнему типу, по образу бессмертных личностей, и возможна уверенность в воскрешении и бессмертии.

9. При такой экспатриации Англия не в праве требовать от всех и защиты отечества, т. е. всеобщей обязательной воинской повинности; ибо всеобщая воинская повинность требует и всеобщей поместной системы. Море, окружая, защищая Англию от внешних нашествий, оказало ей плохую услугу, ибо благодаря такой естественной защите, тому, что считалось наибольшим ее преимуществом, Англия могла совершить великое преступление против отечества, т. е. экспатриацию, которая есть необходимое условие развития фабричной промышленности и всемирной торговли, этого небратского дела.

10. Мы говорим долг «требует от России, т. е. от нас», потому что исполнение нижеозначенных обязанностей зависит от того, насколько каждый солдат и матрос будет проникнут этими требованиями, а они будут ими проникнуты настолько, насколько эти обязанности будут всеобщим духом всех, духом великодушия, бескорыстия.

11. Палестина учила нас быть *сынами человеческими*; и мы, сыны человеческие, стремясь к освобождению Палестины, пришли к Памиру, могиле отцов, и здесь узнали, что Византия без Памира то же, что мысль без дела. Если бы наука обладала чувством, то она услышала бы в Памирской пустыне голос Бога отцов наших, Адама, Ноя, отцов живых для Бога, мертвых для нас; для нас мертвых потому, что в нас нет еще подобия Божия. Здесь и должен бы начаться поворот от долга отвлеченного к повинности сыновней, утоляющей международную вражду; а между тем при всяком новом шаге нашем к Памиру возбуждается против нас вопрос восточный, константинопольский (а ныне, не можем не добавить от себя, возбужден и вопрос Востока дальнего, подняты против нас японцы, поднимутся, вероятно, и китайцы) * [42]. И не из опасения за памирскую отчину, а страх за богатства Индии возбуждает при этом вражду против нас англичан. То, что вначале было Эдемом, стало Памиром, ибо Памир есть запустевшее место не по причинам лишь историческим, но по причинам и естественным. Памир делается более и более пустынею. Средства, которыми до сих пор располагал человек, не в состоянии предотвратить этого запустения, высыхания рек и озер. Если Россия своею азиатскою частью обращена

* Писано в 1897 году!

к Северу и не имеет других врагов, кроме гигантских льдин и полярного холода, то и в другой, европейской части, обращенной к югу, она имеет главного врага не в туранцах, ни даже в англичанах, а в той опустошающей силе, которая делает ее более и более пустынею, засыпая песками губернию Астраханскую, землю Войска Донского, губернию Воронежскую, подвигаясь все дальше и дальше в глубь России. В предании о Джемшиде [43] и о выселении зендов с Памира от усиления холода можно видеть начало того геологического периода, который в настоящее время достиг уже значительной степени силы. В борьбе с этою опутошающею, пустынерождающею силою Туран и Иран [44] из врагов сделаются, должны сделаться союзниками, чтобы не погибнуть тому и другому.

12. Если самоубийства и указывают, по-видимому, на необходимость новой заповеди, *заповеди о любви к самому себе*, это еще не значит, чтобы такая заповедь действительно могла быть установлена, внесена, и действительно могла бы иметь какое-либо действие. Ни приказания, ни какие-либо приманки не в силах привязать к жизни; только смысл жизни, великая цель, *всеобъемлющее дело* может заставить дорожить жизнью; а такое дело будет найдено только тогда, когда сердца сынов обратятся к отцам, т. е. когда восстановится пятая заповедь.

13. Так как наступающий период будет эпохою не *слова* только, а по преимуществу *дела*, то можно надеяться, что человечество доведет до совершенства телеграфный слог и стенографное письмо и тем облегчит запись. Изобретение письма тогда только получит окончательный смысл, достигнет цели, когда письмо будет полною регистрациею всех ощущений, переживаемых человечеством; само собою разумеется, что задача человечества не ограничивается одною регистрациею — быть регистратором хотя бы и всемирным не может быть целью человечества, такой бюрократический идеал не удовлетворит никого. Правда, основатель позитивизма, признававший смерть переходом из объективной жизни в субъективную, вместо проективной (из действительной, следовательно, в мнимую), видимо, довольствовался одною регистратурою (жизнью в памяти); но что такое позитивизм, как не философия человека, который все великое признал мечтою, отказался от всяких идеалов, сделался человеком положительным, примирившимся со всяким злом, чего можно ожидать от мысли, если мысль только сознание жизни, а в жизни первая роль отведена банкиру?

14. К выражению «по словам одного нашего археолога» сделано такое замечание: избегая вообще называть имена, мы этим самым принимаем на себя обязанность не называть и собственного; если бы мы вздумали назвать свое имя, это было бы чистейшим плагиатом. В настоящее время считается предосудительным приписывание какого-либо произведения авторитетному лицу, которое в нем *видимо* не участвовало; но еще несравненно предосудительнее приписывать произведение *себе*, одному лицу, тогда как оно, очевидно, результат множества предшествовавших трудов; предосудительнее же и этого разыскивать лицо, чтобы по нем судить о произведении, тогда как судить нужно лишь произведение и по произведению восстановлять лицо автора, которое тогда только и явится пред нами в истинной его сущности, которая поможет разобраться и в тех противоречиях, на которые возможно натолкнуться в жизни автора. Тем менее необходимо знать автора настоящего произведения, так как оно не м⟨ожет⟩ б⟨ыть⟩ названо ни ученым, ни литературным произведением, потому что оно есть только призыв к делу; по делу, к которому призывает автор, и нужно судить его.

15. Название мифологического вместо мифо- (или мито-) ургического есть

философо-морфизм, превращающий первобытных людей в мыслителей, создающий их по своему образу и подобию, а не такими, какими они были и могли быть в действительности. Вообще, для народа существует только *ургия*, т. е. *дело*, а не *логия*; а если и существует для народа *логия*, то лишь как проект, *логия* в смысле проекта. Для народа нет двух разумов, как для философов, теоретический и практический, один другому противоречащие, друг друга исключающие, для народа теоретический разум указывает на то, что должно быть приведено в действие, исполнено, осуществлено в действительности.

ВОПРОС О ВОССТАНОВЛЕНИИ ВСЕМИРНОГО РОДСТВА. СРЕДСТВА ВОССТАНОВЛЕНИЯ РОДСТВА

Собор

В спорах с желающими объединения церкви в лице римского папы православные указывают *на вселенский собор*, как на *«выражение сознания и жизнедеятельности целой вселенской церкви»*. Вполне соглашаясь с этим мнением, признавая органом единства вселенский собор, нельзя, однако, не спросить, где же этот орган единства, существует ли он, в чем выражается его деятельность? В 1887 году исполнилось одиннадцать столетий со времени последнего вселенского собора [1], т. е. в 1887 году в 1100-й раз должно было оплакивать прекращение вселенского единства. Но никто, кажется, не оплакивал, никто, по-видимому, даже не вспомнил об утрате органа вселенского единства, а между тем для нас, христиан, это такое же печальное событие, такой же юбилей плача, как для евреев разрушение храма и Иерусалима. Мы так отвыкли от единства, что, по-видимому, даже потребности в нем не ощущаем, можно подумать даже, что мы радуемся, повторяя ежегодно (с 842 года) клятвы, положенные на последнем соборе (который, вероятно, и не считал себя последним), и называя этот день *«Торжеством православия»*. Хотя положения последнего собора, конечно, истинны и имеют очень важное значение для будущего собора, *ибо седьмой собор не ограничил религию одним мысленным, внутренним миром*, но тем не менее торжествовать при воспоминании об отсеченных членах показывало бы недостаток чувства единства. (Нельзя не заметить при этом, что отсеченные члены продолжают расти, и расти в ущерб даже православию, напр. протестантство (штундизм) [2], которое и есть иконоборство.) (Примеч. 1-е). На самом же деле потребность единства в настоящее время чувствуется гораздо более, чем прежде; для доказательства можно указать на переговоры, веденные в 70-х годах прошлого, девятнадцатого, столетия между восточною и англиканскою церквами [3], и на самый характер этих переговоров. Перечитывая письма, которыми обменялись тогда представители восточной церкви с представителями англо-американской, и признавая искренность выраженных в них чувств, можно бы даже считать соединение совершившимся, т. е. начавшимся, ибо в чем же и состоит христианство, как не в братской любви, основанной на полном взаимном знании; а между тем оказываются препятствия к соединению и, что всего страннее, изумительнее, этими препятствиями оказываются догматы, таинства, обряды, каноны самого же христианства. В наше время нередки случаи, когда дружба завязывается между людьми разных исповеданий, разных вер; иногда наука, искусство соединяют иноверцев в общих занятиях, или брак заключается между лицами разных исповеданий, и в этих случаях религия, даже христианская, вопреки своей сущности, становится орудием разделения между друзьями, между мужем и женой (супругами), между сыном и отцом или матерью. Такие явления не только нередки, а даже составляют необходимую принадлежность нашего века, облегчившего и усилившего сношения между народами. Уже это одно обстоятельство, если бы даже не признавать (что совершенно невозможно) *за христианством активного* дела, дела *водворения братства путем исследования причин* небратского состояния всего мира, всей все-

ленной, путем исследования, возможного лишь при участии светских ученых, составляет достаточную причину к созванию вселенского собора. Собору, созванному по этому вопросу, не будет ни малейшей нужды вдаваться в догматические споры, ибо на вопрос, почему догматы (догматы о Триединстве, искуплении и т. д.) могут быть причинами разъединения, ответ дать легко: догматы будут вести к сближению, а не к разъединению, когда за ними будет признано значение не верований только — мыслей, слов,— а заповедей, которые требуют исполнения, дела. То же самое нужно сказать, и было уже говорено, о таинствах и обрядах. Словом, собору необходимо признать за христианством активное дело и сделаться постоянным, а не временным только органом братотворения. Если вселенский собор есть *«орган сознания и жизнедеятельности»*, то остается признать, что с окончанием соборного периода христианство утратило вселенское, всечеловеческое сознание и жизнедеятельность, т. е. человечество не в христианстве, не во Христе уже сознает свое единство; так что в настоящее время едва ли даже не забыли, что переживаемое христианством время есть лишь *«межсоборная пора»*. А между тем потребность во вселенском соборе настолько велика, что едва ли есть такое сословие, такая специальность, которые не имеют своих международных съездов; но этим специальным международным съездам недостает единства, общей цели, общего дела, чтобы от международного диспута перейти во всенародную комиссию с священным значением, т. е. во вселенский собор; им, т. е. специальным международным съездам, недостает христианства, а христианству недостает этих съездов, чтобы возвратить себе сознание и жизнедеятельность. Мы прежде всего должны признать необходимость общего дела, которое объединяет всех в труде познания слепой умерщвляющей силы, т. е. мы прежде всего должны решить вопрос о небратском отношении людей между собою и о неродственном отношении слепой силы к нам (Примечание 2-е).

Собор, восстановивший почитание умерших, т. е. иконы, последний собор, дело которого мы должны продолжать, не ограничил религиозную жизнь одним внутренним миром, созерцанием, а признал необходимость *внешнего выражения*. В признании необходимости внешнего — недовольство только внутренним — и заключается вся будущность, ибо открывается для сознающего существа обширное поприще деятельности — целый мир, во зле физическом лежащий (Примечание 3-е). А между тем иконоборство расширилось, приняло новые формы; общая черта между византийским иконоборством, немецкою реформациею и французскою революциею заключается в уничтожении прошедшего, отеческого, ради настоящего. Революцию можно назвать архивоборством, музееборством, монументофобиею. Истребление архивов и памятников было не случайным явлением, не случайною принадлежностью революции, а необходимым ее свойством: разорвать акт, на котором основывалось право тех, которых революция низлагала, есть необходимое завершение переворота. Революция не ограничивалась даже истреблением памятников, она разрывала могилы и подвергала поруганиям и уничтожению трупы, что напоминает обращение иконоборцев с мощами; имена же тех, которые самоотверженно спасали памятники, едва ли упоминают самые подробные истории революции (Примечание 4-е). Те отступают от истины православия, которые отдают предпочтение отвлеченной мысли пред внешним ее выражением. Если обряд есть мертвое, безжизненное действие, то и догмат, не проявляющийся во вне, в жизни, в деле, есть неживая мысль. Культ идей есть также идололатрия, или, точнее, идеолатрия — порок ученого сословия. (Идеолатрия одних обусловливает идололатрию других. См. О двух разумах и двух сословиях — ученых и неученых [4].) Придавать важность и действительность мыслимому только, мнимому, заду-

манному,— *значит ли пребывать в истине, быть совершеннолетним человеком*? (Примечание 5-е). Не высказывается ли, напротив, в этом благоговении к мысли, не выраженной в действии, или выраженной в уничтожении, в разрушении (как у иконоборцев и у архивоборцев), только самодовольное суеверие философов, бездушное варварство мыслителей и деятелей, не только отвергающих все средства восстановления отшедших, но и уничтожающих все следы прошедшего. Протестантизм есть начало отрицания дела, внешности, отрицание самой религии как культа предков. Последний собор не осудил сохранения памятников, памяти об отцах; напротив, он возвел в высший закон *поминовение*, ибо сама религия есть совокупная молитва всех живущих о возвращении жизни всем умершим; исключение же из синодиков (поминаний) [5] вселенские синоды признавали высшею мерою наказания; это исключение употреблялось как духовная смертная казнь, наказание вечною смертью. Такой-то казни и предал собор не признавших памятников, причем он осуждал одинаково и тех, которые довольствовались мысленными образами, которые удовлетворялись изображениями, приписывая им жизнь: он осудил и *идеи* и *идолов*. Следовательно, внесение в синодик было залогом не только вечной памяти, но и необходимым условием спасения, если признавать, что вне церкви нет спасения; а что без соединения, без любви невозможно искупление, в это не только можно верить, но искупление иначе и понять нельзя. Внешним выражением синодика служит кладбище с его памятниками, так же как внешним выражением святц служит сам храм с его иконами (нужно заметить при этом, что синодик, т. е. диптих [6], предшествовал святцам, ибо последние выделились из первого). Если собором признана необходимость икон, то этим самым признана нужда и памятников; ибо иконами изображались те, чрез которых обращались с мольбою к Богу, а надгробными памятниками изображалось самое содержание молитвы, т. е. те, за кого приносились молитвы; отвергавшие же иконопочитание не должны были допускать и памятников, чтобы не ввести во искушение, не вызвать невольно молитвы за умерших у своих единоверцев, т. е. соумышленников против солидарности поколений. Собор не признавал безусловно святых — это были бы боги, хотя в этом именно и обвиняли иконопочитателей; но собор не признавал и безусловно грешных, чего, по-видимому, хотели иконоборцы, отвергая молитву за умерших.

Синодики не только церковные, но и частных лиц были вселенскими, как и дни поминовения назывались вселенскими субботами. (Великий пяток был также днем вселенского поминовения, покаявшийся разбойник положил начало поминовению, как это видно из проповеди Златоуста, произнесенной на Антиохийском кладбище.) [7] В синодики вносились имена не ближайших только родственников, а в самом начале ставились имена первых прародителей, прадеда Адама и прабабы Евы, т. е. тех, которые первые подпали греху; затем по смыслу вселенского синодика (ибо синодики начинаются истинно вселенскою формулою: «Помяни, Господи, всех отшедших от Адама и до сего дни», т. е. «*о всех и за вся*») следовало ожидать целого ряда грешников от Каина и Ламеха до Ирода, и далее всех евреев и не евреев до нас, последних по времени (но не по грехам), так как синодик есть список не святых, а тех, которые нуждаются в молитве за них, и особенно тех, которые наиболее в ней нуждаются. В синодике, составленном по благословению первого патриарха всероссийского Иова [8], говорится, что Григорий Богослов (sic) молитвою «*нечестивого царя Траяна* (гонителя христиан) *по смерти спасе*», и при этом не получил приказания свыше впредь не молиться за таких, как это по католической легенде; также и Феодора-царица умолила за богомерзкого царя Феофила (иконоборца) и т. д. Говорится же это в опровержение глаголющих тако: «*Яко не пользуется душа, со грехом*

отходяща от сего жития, аще и в приношении поминаема будет» [9], — т. е. в опровержение протестантов. Таким образом, помянники, за исключением синодика недели православия, не только не имели совсем анафематствований, хотя некоторые и заключали в себе благословения, но и анафематствуемых не считают осужденными. После таких примеров, избавления душ (примеров, не полагающих границ поминальной молитве — особенно соборной,— отрицающих ад как вечный) можно бы ожидать истинно вселенского помянника; к сожалению, небольшой синодик, из которого сделана приведенная выписка, чисто именословный, не обозначающий ни времени, ни места, ни положения поминаемых лиц; но есть синодики с историческим характером, которые также снабжены повестями об избавлении от мук и не только по молитве святых, но по молитве и «*некиих человек*»; такие синодики поминают и греческих патриархов и царей, сопровождая иногда имя краткой эпитафиею, напр.: царя Константина, пострадавшего за православную веру от безбожного царя турского; воспоминают римских пап, но только бывших до разделения церквей, хотя по логике вселенской церкви следовало бы поминать в особенности тех, которые были по разделении церквей. Не молиться за отделившихся — значит не признавать церковь вселенскою, кафолическою. В новооткрытом памятнике, в 1-й главе, говорится: «*Молитесь за врагов ваших и поститесь за гонителей*». От всеобщей истории синодик переходит к русской, поминает киевских митрополитов, московских патриархов и царей (раскольники сами себя изобличают в расколе, заканчивая поминовение царем Михаилом Федоровичем и патриархом Иосифом) [10], поминает князей, бояр и братий наших, убиенных от татар, от Литвы, от немцев, от иноплеменных и от своей братии, крещенных, убиенных на Калках, за Доном... под Казанью, под тихою Сосною, на ледовом побоище, на Мурманех, в полону скончавшихся... Истинно вселенского характера, но только по чувству, синодик достигает в так называемой общей памяти, в которой исчисляются всевозможные роды смерти: в темницах заключенных, в лесах, в блатех и дебрях заблудившихся, громом убиенных... гладом, мразом... от рыб раздробленных, *их же некому имен их помянути*... Да и имена их неизвестны, потому что разум и знание далеко отстали от чувства. Синодик не будет вселенским, не будет иметь полноты, пока соборы будут отлучать — что, конечно, легко,— а не исследовать причины появления ересей, вызвавшие необходимость отлучений (Примечание 6-е). Собор вселенский не сказал еще последнего слова, и только в чаянии будущего собора, т. е. продолжения предыдущих соборов, мы можем считать и бывшие вселенскими. Исследование, как действие разума, входит в молитву, *которая есть проявление всей души, всех ее способностей*, чувства и разума; исследование и есть та составная часть молитвы, которая очищает признанных грешниками, отлученных и вообще несвятых; исследование даже Иуду-предателя не оставило в аде, на самом дне бездны; оправдание же Иуды есть оправдание последнего грешника; если исследование, на основании священного же писания, входя в душу Иуды, находит, что не корыстолюбие руководило им в деле предания («Прав. обозрен.»,1883 г., статья Муретова) [11], то исследованию, руководимому любовью, надо приписать оправдывающую, восстановляющую силу; но с оправданием Иуды уничтожается причина нашего раздора и с иудейским народом. Не нужно забывать, что притязания наши на кафоличность тогда лишь могут иметь основания, когда мы хотя в будущем видим всеобщее примирение, когда всеобщее примирение ставим всеобщею целью. Синодик по тому значению, которое он имел в древней Руси, мог бы быть великим, образовательным, т. е. примирительным, орудием, если бы выдержал значение вселенского. Первая молитва, которой научают ребенка, заставляя его поминать отца, мать и все православное христианство, т. е.

живущее и умершее, есть уже сокращенный синодик, синодик первоначальный, элементарный, но тем не менее вселенский, которому остается только наполняться, расширяться, чтобы сделаться всемирною историею нашего рода. Если первая устная молитва есть синодик, то и первый опыт письма должен быть составлением синодика, расширяющегося по мере воспитания (Примечание 7-е). В светском воспитании *синодикам* соответствуют, заменяют их, учебники всеобщей истории, почти также только именословные (у Ю. Крижанича[12] историк называется «*испоминник*»); это списки лиц воевавших, или производивших перевороты, изобретавших орудия разрушения или орудия производства роскоши, т. е. тоже грешивших, *хотя эти грехи вменяются им в славу, в чем и заключается противоположность светских учебников истории с синодиком, или священною историею*. Синодик, в смысле не поминовения только, а оправдания и искупления грешников, примиряет священную историю с светскою; и если всеобщая обязательность синодика, как поминовения, совершенно понятна для верующего (синодик приказывается читать «*по вся дни*»), то в деле искупления, или примирения, она также понятна и для неверующего, тогда как обязательность обучения всеобщей истории, не имеющей никакого приложения, совершенно непонятна. Иллюстрированные синодики наглядно показывают действие поминальной молитвы; имена, вписываемые в синодик, *вписываются* в животную книгу на небе. Имена эти, или же изображения тех, которые носили их, могут писаться и на своде храма, соответствующем в храме небу; в числе этих имен могут писаться там и имена или изображения тех, которые были врагами нашей веры, нашей народности, нашими личными врагами *и не могут только*, но место таковых и есть *именно там*, на первом плане, пред нашими глазами, ибо это есть выражение нашего *примирения* с их единоверцами, соотечественниками, с их близкими; делая такие изображения на своде храма, мы будем изображать то самое, что предполагается происходящим на небе, будучи твердо убеждены, что если мы примиримся с потомками врагов наших на земле, то и сами они, враги наши, будут внесены в животную книгу на небе, ибо оживление и на земле может быть только результатом действия примиренных. Не в отрицании поминовения, как это делают протестанты-иконоборцы, а *во взаимном внесении имен отцов церкви, отцов знания и пр., восточными западных и западными восточных в свои синодики заключается начало примирения (собор)* и дальнейший ход его, который должен выразиться в собрании вещественных памятников прошедшего, т. е. в создании музея, который *есть выражение синодика как проекта, а Всеобщее Воскрешение есть осуществление этого проекта.*

Синодик — личный (диптих, или поминание — по-церковному, памятная книжка — по-светски) есть то же, что иконы в доме, крест на шее — в отношении к храму, то же, что миниатюры (карманный, так сказать, музей) — к музею; личный синодик делает пребывание в музее, т. е. труд музейский, постоянным. Но памятная книжка отличается от наперсного крестика (Примечание 8-е) и образков тем, что она есть не одно хранение в памяти, а восстановление, как действие разума. Синодик, или памятная книжка, есть знак принадлежности к вселенскому собору, или, что то же, к единой соборной церкви, знак участия в труде всеобщего восстановления. Если бы литургия (которая есть также выражение синодика, или поминовения святых и не святых, умерших и живущих, из всех народов) не была бы именословным только поминовением, а сделалась бы выражением расширяющегося исторического знания, восстановлением памяти в каждом приходе, то война прекращала бы богослужение, ибо для исторической работы восстановления необходимы самые деятельные сношения между всеми странами мира.

Не раз принимали меры к тому, чтобы священники вели летопись, писали истории своих приходов, но только в исключительных случаях эти меры приводили к чему-нибудь; а между тем история, понимаемая в смысле синодика, есть священнейшая, самая существенная обязанность священника, есть его долг; история как поминовение, как синодик, такая же обязанность, как совершение литургии, которая и есть поминовение. (См. О синодике, составленном свящ. Орловым, в зап. архиеп. Саввы.) [13] Синодик возводит свое происхождение к собору апостольскому, происходившему будто бы тотчас по Вознесении. («Сказание святых отец, како узакониша святии апостоли и святии отцы *на седьмом соборе* изложиша, иже в Никеи, усопших душа поминати».) [14] Собор этот не только действительно был, потому что ученики до Пятидесятницы не разлучались, пребывали вместе, но он был даже постоянный, а не периодический или временный, ибо собор и церковь составляли одно и то же, и поминовение было ежедневное, ибо основою собора или церкви была память, или воспоминание, о Христе.

В действительности же синодик установлен был гораздо ранее, самим Христом, на вечери, когда он завещал своим ученикам: «*сие творите в мое воспоминание*» [15], (Примечание 9-е) — (это слово нельзя не слышать и во всяком завещании), это и была литургия, поминальная вечеря, в которой синодик не может не составлять существеннейшей, важнейшей части. По мере успехов собирания синодик, в который включались новые члены из евреев и язычников и не исключались умершие, принял письменную форму, затем получил новое выражение в эпитафиях, в живописных изображениях. Григорий Нисский в своей речи против тех, которые откладывают крещение, говорит: «Дайте мне ваши имена, чтобы я внес их в чувственные (видимые) книги... (это и есть, надо полагать, диптих, или синодик), а Бог напишет их в скрижалях, над которыми разрушение не имеет силы» [16]. Каким уважением пользовались синодики в старину, можно судить по переплетам на них, не уступавшим Евангелию, по почетному месту, на которое они ставились; занимающиеся древностью говорят, что синодик был первою книгою у наших предков.

Чтобы синодик имел характер действительно вселенский, нужно не ограничиваться восстановлением его по одним только христианским кладбищам, а должно расширить его на все жальники, курганы, мары, городища [17] — это обширное доисторическое всероссийское кладбище, для которого не было письменного синодика, хотя они сами, эти жальники, курганы и пр., и есть письмена, которыми хотели увековечить память умерших и указатели которым уже составляются. Родословные суть также синодики, если составители их не имеют в виду превознесение своего рода над другими родами, зная, что чем род древнее, тем он больше сближается со всеми другими. Хотя и теперь составляются родословные и указатели того, что может быть названо доисторическим кладбищем, составляются истории церквей, приходов, но составляется все это только случайно, потому что не считается священною обязанностью; а между тем составление истории церквей не как храмов, а как приходов, или же истории храмов, как выражение синодиков, должно быть вменено в обязанность не как что-либо побочное, но обязанность эта должна быть поставлена рядом с обязанностью совершения литургии, которая без синодика, как сказано, лишена своей существеннейшей части; исполнение же этой обязанности и приведет к тому, чтобы не отделять веры от знания... Как только синодик отделяется от истории, храм от музея, так вера превращается для народа в суеверие, а для духовенства делается доходною статьею, т. е. начинается упадок; знание же, если оно ведет к делу, спасает от упадка.

Внешним выражением синодика, как это уже сказано, служит кладбище

с его памятниками (Примечание 10-е), так же точно как внешним выражением святц служит храм с его иконами. Храмы, можно сказать, выросли над могилами мучеников, потому они и назывались martyrium'ами: в подземной крипте, над могилою, воздвигался алтарь, по-нашему престол; на поверхности, над криптою, созидался другой алтарь и покрывался навесом (cyborium) [18]; таким образом, самый храм был уже сенью над сенью. Величина и богатство храма соответствовали достоинству мученика или, вернее сказать, той степени уважения, которое к нему питали; этим и объясняется, почему martyrium Salvatoris, как называет его Евсевий, уступал в величине и великолепии martyrium'y Petri et Pauli [19]. Не святые не имели достаточной силы, чтобы создать над собою храмы, т. е. можно сказать, надгробные памятники суть храмы в зародышном состоянии. Впрочем, сила, созидавшая памятники, зависела столько же от достоинства умерших, сколько и от памяти и понимания их живущими (Примечание 11-е)... Крест (обыкновенно осьмиконечный, с 3-х ступенным подножием (это Голгофа), с копием и тростью на подножии — по обе стороны креста), изображаемый на антиминсах [20], имеет поразительное сходство с крестом на могильных плитах. Но если у подножия могильного креста изображался череп, то это было изображение не адамовой головы, а головы его потомка, лежащего в той могиле, к которой относился крест, зарытого в нее по физической необходимости и вызванного наружу по необходимости нравственной. Убедиться в этом можно из древнейшей христианской живописи в катакомбах, где портреты погребенных встречаются в символических изображениях; иначе, т. е. не признавая это изображение символическим, как понять, что Ной в ковчеге изображается то стариком, то молодым, а раз изображен даже в виде женщины; точно так же и воскрешенный Лазарь — другое изображение, часто встречающееся на могильных плитах в катакомбах, встречается с лицом девочки; очевидно, что Ной представляет здесь самого умершего, надеющегося после плавания по бурному житейскому морю получить с неба масличную ветвь мира; то же можно сказать и об изображениях воскрешенного Лазаря. Портреты погребенных вводятся в символическо-библейские сцены, они встречаются и в картинах крещения, брака, угощения, и в форме, так называемых, *оранс* — молящейся фигуры с распростертыми руками. (*Оранс* — женщина, в позднейшее время это изображение играло очень важную роль (так как в таком виде изображалась церковь), заменившееся в эпоху исторического искусства Богородицею. «Словарь христианских древностей», Мартиньи [21].) Введение портретной живописи в символическую вполне объясняет эти изображения, осмысливает изображения и таких символов, как феникс, павлин (символы воскресения); эти последние нужно принимать за *предложения*, в которых подлежащее, лицо, подразумевается (Примечание 12-е).

Живопись называют грамотою для неграмотных, а между тем эту грамоту (т. е. живопись) умеют читать немногие и из грамотных, потому что отрешились от старой жизни. Живопись и у нас называлась письмом, называлась она так и у греков, а римляне говорили о картинах — не рассматривать, а читать; но даже мало сказать и читать, по картинам нужно не читать только, а учиться; точно так же не достаточно говорить о живописи только «*писать*», но «*учить*» (Примечание 13-е). У археологов и в настоящее время живопись называется письмом, но к современной живописи это название не приложимо, потому что читать ее нельзя — это не слова даже, а только буквы; что можно прочитать, например, в картине «*Мальчик, играющий в свайку*». Еще шаг по этому пути, и мы будем выставлять глаза, носы, рисовать которые научают в школе. Но если мы возьмем картины даже исторического содержания, то какой смысл имеет изображение *отдельного события*, какое образовательное значение может иметь

изображение *отдельного события*, в котором отношение его к целому не определяется? Монументальной же живописи у нас совсем нет, потому что нет и своего цельного мировоззрения, которое напрашивалось бы на изображение, требовало бы выражения. Оттого и образование народа ограничивается у нас распространением общеполезных книжек без всякой общей мысли.

Если бы этим символам воскрешения (т. е. фениксу и павлину) были приданы человеческие лица, то, несмотря на чудовищность таких изображений, изображения означенных символов выиграли бы в ясности; за такие именно изображения и надо принимать сфинксы и вообще изображения животных с человеческими лицами; из этого можно заключить, что различие, которое стараются найти в христианстве по отношению к другим религиям, вовсе не так существенно, как это думают; и это не в ущерб христианству, напротив, это согласно с самою сущностью его, которая заключается во всеобщем умиротворении, объединении, а не в разорении чего-либо. И для чего мы стараемся видеть различие даже там, где сходство очевидно (не находят ли уже, что вражды еще мало в мире?), как, например, в поминовении умерших, которое, очевидно, тождественно с Евхаристиею. Находимые в катакомбах сосуды с золотыми картинками на дне, изображавшими портреты не только святых или мучеников, но и простых людей, доказывают, как глубоко входило в жизнь поминовение, ибо такие сосуды употреблялись на поминках, как потиры употреблялись в Евхаристии, т. е. при воспоминании страданий и смерти Христа. Могут сказать, что все эти изображения имеют в виду только поучения, а не изображения умерших, изображения же черепов имеют в виду напомнить о смерти,— memento mori! Но чему научает такое изображение, как Ной в ковчеге с лицом девочки; напоминание же о смерти нужно только тем, которые забыли о смерти. И, действительно, изображения черепов не относятся к таким изображениям, которые явились в самом начале, они явились, надо полагать, когда люди для того, чтобы почувствовать, стали нуждаться в более сильных возбуждениях, они явились у людей уже испорченных, а не у простых и здоровых натур, которым не нужны эффектные изображения, как не нужны перец и другие пряности в пище; такие изображения понятны, например, у франкмасонов, этого искусственнейшего, антинароднейшего общества, построенного на началах XVIII-го века. Так называемая *адамова голова*[22] есть, очевидно, сокращение полной фигуры человека, которая в свою очередь есть изображение целого человечества, оживающего от крови, проливающейся на него из прободенного ребра. Это наглядно представляет то самое, что совершается в таинстве Евхаристии на престоле, который есть надгробие (надгробная плита); потому и антиминс, как вместопрестольник, имеет такое же изображение, какое было на верхней стороне престола, как это видно из менология императора Василия[23] (см. 5 и 23 сентября, 16 и 23 января).

На позднейших антиминсах изображалось погребение Христа. Прежде же такое изображение писалось на пелене, которою покрываются святые дары, которая называется воздухом и из которой произошла плащаница. Если на воздухе нет изображения того святого, которому посвящен храм, изображения его умирающим и воскресающим со Христом, то в этом нельзя не видеть непоследовательности.

Не детское тщеславие покрыло изображениями, гигантскими картинами, и крутые берега рек, и скалы горных проходов, превратив их, так сказать, в картинные галереи — и внутренности пещер С. и Ю. Америки, и даже самую почву обширной равнины Запада С. Америки, расписав ее рельефами курганов (а иногда и углублениями) от простейших, геометрических, до весьма сложных форм, изображающих и птиц с распростертыми крыльями (до 30 метров дли-

ны), аллигаторов, черепах, пауков (паук в Миннесоте покрывает целый акр, т. е. шестую часть десятины) и, наконец, человека; это, так называемые Mound Builders[24]. Все это, можно сказать, летопись, изображения деяний предков, в которых изображавшие видели не памятники только,— по их убеждению с этими изображениями было связано, надо полагать, действительное существование целого их племени; и во всяком случае, это не было изображением собственных дел, что могло бы быть отнесено к детскому тщеславию, пороку, свойственному нашему времени, особенно ученым, и до такой степени нами усвоенному, что ученый нашего времени, объясняющий происхождение американских памятников детским тщеславием, даже не замечает, ему и сомнения не приходит в голову, что это может быть только гипотезою,— нет, ему такое объяснение кажется несомненною истиною, как и всем, впрочем, людям нашего времени, утратившим веру и которым ничего не остается взамен действительной будущей жизни, кроме одного лишь тщеславия. Американцы, надо полагать, не представляли исключения из других первобытных народов, и их земляные сооружения были не укреплениями только, но, по всей вероятности, как и у других народов, также и надгробными памятниками, которые делались или в виде усеченных конусов, служивших алтарями, жертвенниками, храмами, и воздвигались над могилами героев; или же в виде простых курганов; самые же укрепления строились, вероятно, *для защиты отеческих могил*, т. е. это были кремли. Те и другие вместе были племенными кладбищами, и, судя по форме курганов, имевших в плане по большей части вид животных, можно заключить, что и племена, которым принадлежали эти кладбища, носили имена этих животных (*тотемизм*). Судя по этим памятникам, насколько мы их знаем, надо полагать, что личности были совершенно поглощены родом, ибо не видим лицевых изображений, а только общую могилу в виде *тотема* племени. Когда два племени соединялись, заключали союз, то создавали себе общее кладбище, представляющее сложную фигуру из соединения двух животных, служивших, так сказать, гербами этих племен. Если бы все эти племена соединились и составили *соединенные племена* — роды, а *не штаты С. Америки*, то памятником этого собирания было бы *общее кладбище*, которое изображало бы, так сказать, *вязью* имена или *гербы этих племен*. Но эти племена не соединились и потому сделались легкою добычею нынешних европейских американцев, которые — виновные в их вымирании — составляют и, вероятно, успешнее, чем у нас в России, синодик американского кладбища и музей (Примечание 14-е).

И в другой половине земного шара, на дальнем востоке, храмы и иконы имели такое же происхождение, как и у нас. Ступы, топы и дагобы (так называются в различных странах буддийские храмы) были надгробными памятниками Будды. Над урнами с остатками от сожженного тела Будды возникли ступы, которые и сами представляли подобие цилиндрических погребальных урн с куполами, изображавшими крышки погребальных урн (Примеч. 15-е). Во всякой стране, которая принимала буддизм, создавалась легенда о том, будто один кто-либо из этой страны получил от самого Будды волос, обрезок ногтей его или что-нибудь подобное, на чем и создавался храм, ступа; ступа и может быть построена только на мощах, как и у нас храм не может быть без мощей в самом престоле или антиминсе. (Климент Александрийский говорит о мудрецах, обожавших пирамиды, под коими погребены кости их богов.) Это-то и составляет сущность буддизма, которою он не отличается и от других религий, и религий не просто только народа, но даже и тех классов, которые совсем уже утратили веру; ибо что такое празднование юбилея, как не своего рода служба умершему, юбиляру; не напоминает ли это празднование литию или панихиду, когда на возвышенном месте ставится портрет или бюст юбиляра, увенчанный

цветами, венками, когда читаются перед ним похвальные речи (величание), лирические и другие произведения, а если он был автором, читаются извлечения и из его сочинений, заканчивается же все это поминальной трапезой (Примеч. 16-е).

Есть у буддистов легенда, объясняющая или оправдывающая, подобно нашей легенде о царе Авгаре Эдесском[25], происхождение изображений. В этой легенде сам Будда дозволяет очертить свою тень; этот очерк, раскрашенный, обращенный в изображение, отправляется к одному из индийских царей. Мощи — carirani — множественное от carira — тело, т. е. буддисты почитали самое тело Будды. Ступа, как сказано, может быть построена только на мощах, как и у нас храм не может быть без мощей в самом престоле или антиминсе. Будда изображался погруженным в размышление или проповедующим. Сущность проповеди буддизма выражалась в надписи на статуе; знание причин существования с целью освобождения от него и есть сущность буддийского учения, в основе которого лежит признание, что всякое существование есть стеснение других существований, и потому самое существование есть не братство, т. е. зло. Вселенский же собор есть исследование причин небратского состояния, а не предположение, не гипотеза о неизбежном тождестве небратства с существованием, принимаемая буддистами за неопровержимую истину. Потому мыслящий и не может не принять участия в работе вселенского собора.

Внешним выражением синодика, как уже говорилось, служит кладбище с его памятниками (Примечание 17-е); памятники же есть еще искусственное (а не естественное) воспроизведение тех, которые заключены в могилах; столообразное возвышение с изображением умершего есть обыкновенный тип памятников, т. е. умерший продолжает лежать пред нами на столе, как в первый день смерти, представляя тем недоумение наше перед явлением смерти, недоумение, продолжающееся и доселе, которое выражается и в церковной погребальной песне, которое выражается и во всех наших спорах о состоянии умерших, об их участи после смерти; и мы до сих пор не решили, что нам делать при этом. Впрочем, большая часть памятников не дорастают, не доразвиваются до такого выражения, ограничиваясь помещением вместо изображения умершего, так называемой, адамовой головы; иногда же и того нет; хотя есть и такие, которые, превращаясь в мавзолеи, как бы хотят заменить действительность и потому служат выражением неверия, отрицания веры и надежды, а вместе с тем и своим переразвитием, и таким отрицательным разрешением общего недоумения мешают развитию остальных памятников.

До какой степени неестественен запрет, наложенный исламом на лицевые изображения, доказывают самые надгробные надписи на мусульманских кладбищах, заменяющие изображения; надписи эти не остаются простыми буквами, а переходят в самые затейливые арабески, в которых нельзя не видеть стремления к изображению живого. Еще очевиднее неестественность этого запрета видна на турецких кладбищах, где накрывают чалмою столб; очевидно, это только потому, что не могут вместо столба поставить изображение умершего (Примечание 18-е). Изучающие славянский орнамент находят и цветок, смотрящий глазом, и листки в инициалах, снабженные ушами и глазами; так было бы и с мусульманами, если бы не тяготело над ними запрета. Самое название «орнамент» совершенно неверно, так как, создавая то, что ныне носит название орнамента, стремились не к украшению, а к оживлению; если даже самый орнамент служит не к украшению, то как же верна, стало быть, теория, по которой все искусство обращается в украшение, т. е. во что-то лишнее, не необходимое, следовательно, ненужное? И теория эта создается защитниками искусства. Ни протестанты, ни даже магометане не отказывались от надгробных памят-

ников; только, кажется, у нас молокане не дозволяют насыпать даже возвышенностей над могилами, не говоря уже о крестах или оградах на местах, где хоронят умерших; это значит, уже вовсе нет кладбищ.

Если бы на могильных плитах с орудиями страстей или на водруженных над могилами крестах вместо адамовой головы (изображавшейся и на старинных антиминсах, заменяющих престолы, бывшие также надгробными памятниками, над которыми творилось не воспоминание только, а таинство тела и крови, т. е. воскрешения), если бы на всякой могиле вместо адамовой головы было портретное изображение погребенного, тогда было бы легко (при перенесении кладбищ за пределы населенных мест, по физической необходимости, вследствие которой производится и самое погребение) скопировать эти изображения, составить иконографическое собрание, портретный синодик. Если над могилами учеников и святых воздвигались алтари, престолы, а на престолах совершалось таинство тела и крови, то и над могилами не прославленных, не святых, совершались поминальные трапезы; поэтому, как алтари первых заменялись переносными алтарями, так и могилы, служившие поминальными трапезами, могли бы заменяться, при перенесении их, т. е. могил, *вместостольниками*, так сказать, т. е. могильными плитами с надписями имен погребенных или же с их изображениями. Собрание таких изображений как выражение синодика — лицевой синодик — должно быть главным, центральным местом музея; общий же крест или распятие с атрибутами страстей, поставленное над этими снимками с могильных памятников, с обширным подножием, обнимающим все эти изображения, эти головы, выступившие из своих Голгоф и ждущие у подножия креста окропления животворящею кровью (это — музейский иконостас),— такое распятие сохранило бы смысл и цель этих собраний в отличие от портретных галерей, не имеющих другого значения, кроме воспоминания об изображенных и их прославления; так что картинные галереи есть, собственно, искаженное только выражение синодика, создавшее себе даже особую теорию происхождения лицевых изображений, которая выводит происхождение портретов не из сыновней любви, а из любви невесты к жениху или жениха к невесте. (Рассказ Плиния о Дебутаде[26].) Это тоже секуляризация, которая есть не профанация только, но обессмысление, разложение целого; а между тем и секуляризация была протестом против мертвенности, жаждала жизни (memento mori и memento vivere, изображение с живства и с мощей, с мертвых); но, не отвергая ни того, ни другого, можно соединить первое с последним, имея на одной стороне портретное изображение с живого, на другой с умершего.

Синодик (которому галерея портретов с деяниями на их полях, наполняемыми по мере исследования, служит выражением (Примечание 19-е)) заключает в себе не только поминовение, но и побуждение к поминовению, для чего и присоединяются к нему вступительная часть, ряд повестей, извлеченных из так называемого Великого Зерцала[27], раскрывающих *значение поминовения и различные наказания в загробном мире в видах устрашения*. Синодик с Великим Зерцалом (imago mundi) есть уже философия истории, которая имеет то преимущество перед обыкновенною философиею истории, что в ней не отделяется нравственное от умственного. Рассказы, приложенные к синодику, имеют значение примеров, прикладов, прилогов, притчей, exempla, почему Великое Зерцало, которое было экстрактом всей средневековой литературы, и называется также Speculum exemplorum[28]. Эти рассказы служили темами для проповедей, из них почерпала содержание и позднейшая литература, хотя рассказы эти и были примерами только личной жизни, церковно-аскетического свойства. Для полного соответствия синодику передняя часть музея должна

быть изображением Великого Зерцала, но изображением, вытекающим из исследования, ибо музей есть создание науки, критики, содействующей религии.

Музей заимствовал от могил не одни только надписи и изображения; в могилах помещалось все, что нужно было умершим при жизни, и потому от них, от могил, можно было получить все, что нужно для познания жизни умерших. Из могил могут извлекаться также черепа, собрание которых может быть названо *краниологическим или остеологическим*[29] *синодиком*.

Данта можно считать последним выражением Зерцала, его произведение — самим Великим Зерцалом, и тем не менее истинным образом мира оно быть не может. Но если дантовская комедия удовлетворить человека не может, то и другое направление, которое для краткости можно назвать шекспировским, которое ад переносит на землю и наказание сверхъестественное делает естественным, а людей, взятых в отдельности, делает виновниками адского, т. е. небратского состояния мира, и это направление может служить лишь прикладом, или примером, для отдельных только личностей, а не целому миру, Шекспир указывает только зло и не указывает выхода из него. Критика показывает, *что все*, чего человек страшился и на что надеялся в прежнее время, *от чего* (т. е. от этого страха и надежды) не вполне освободилось большинство и в настоящее время, *через что* (т. е. через этот страх и надежду) и в настоящее время проходят почти все — *что все это* (т. е. эти страхи и надежды) есть произведение самого человека; но это еще не значит, чтобы все это было ложно, напротив, наказание будущее существует уже в настоящем, а то, что считалось наградою, может быть только *произведением общего труда. Изображения дантовской комедии — по западному, хождения по мытарствам — по восточному*[30], *изображение ада земного, не менее жестокого, чем подземный, — по светскому, изображение земного ада* и, наконец, *изображение великой апокалипсической притчи* составляет только вход, паперть музея. Самый же музей открывается вопросом о причинах страданий и смерти, вопросом, тождественным с вопросом о причинах неродственного состояния, а также с вопросом о средствах восстановления всемирного родства, к постановке которого и ведет все изображенное на паперти (Примечание 20-е).

Апокалипсис представляет в чудовищных формах горькую, хотя и весьма простую истину; картины апокалипсиса изображают, с одной стороны, необходимые следствия крайнего развития городского (мануфактурно-торгового) быта, в себе самом носящего наказание и падение; а с другой стороны — естественные бедствия, происходящие от исключительной преданности производству предметов наслаждения и от оставления природы, трудиться над которою есть первая обязанность человека по заповеди Божией. Это общие всем временам черты, толкования же их применялись к каждому времени, к каждому веку; так, в настоящее время под многоголовым зверем, с рогами многими, мы вынуждены разуметь князей промышленности, миллиардеров, биллионеров.

Но если бедствия, представляемые апокалипсисом, суть необходимые следствия городского быта, то сам городской быт не есть необходимое явление. Изображение апокалипсиса на *паперти* показывает, что он есть не последнее слово, а самое первое, и это слово означает «*покайтесь*», потому-то оно и изображалось на том месте, где стояли кающиеся. Апокалипсис не единственное явление: на картине страшного суда, писавшейся обыкновенно на западной только стороне, в хартиях у всех пророков, апостолов, в трех Евангелиях — можем читать апокалипсические угрозы. По Ерминии, расписание храма начинается изображением Вседержителя-Христа, явлением Его среди чинов ангельских, за которыми следуют пророки с вышесказанными изречениями на хар-

тиях в руках; выше же чинов ангельских изображен *деисус*, т. е. моление о спасении мира Богоматери и Иоанна Предтечи (входящие в храм присоединяются к *деисусу*, т. е. к молению о спасении); таким образом, и расписание храма начинается тоже апокалипсическою картиною, угрозою конца мира. Апокалипсис есть самая великая *всемирно-поучительная притча*; апокалипсис есть притча потому, что и все притчи имеют в виду конец мира, хотя некоторые из них и заключают в себе не угрозу, а обнадеживание; но обнадеживание заключается и в апокалипсисе, где конец не раз откладывается, как мы увидим. Апокалипсическая притча есть изображение судьбы земного Вавилона и небесного Иерусалима (а каждый город имеет свой Вавилон, бывший торговый посад, нынешнюю базарную площадь, и свой Иерусалим — бывший Кремль или острожек и остающийся еще и ныне храм или собор), как и в евангельских притчах заключается изображение не только Царствия Божия, но и *мира сего*, который тот же Вавилон, апостолы же — это закваска, зерно горчишное, из которого должно было произрасти Царствие Божие. Глава XVIII-я Апокалипсиса есть полное изображение Вавилона, а по нынешнему просто города, который, апокалипсически, не может быть изображен иначе, как зверем с атрибутами, взятыми из современного состояния, следовательно, вооруженным такими орудиями, о которых даже самому Риму никогда и на ум не приходило; на нем, на звере, сидит жена, разукрашенная всеми соблазнами, производимыми нынешнею промышленностью, соблазнами, от которых гибнет и последний здоровый *остаток* на земле; другой зверь, выходящий от земли, имеет вид агнца, а говорит языком змеи-обольстительницы, это — мысль, философия мира сего, которая, обольщая городскими соблазнами, старается возбудить распри, раздоры и самую борьбу хочет представить благом.

Пройдя паперть, просмотрев или, лучше, прочитав внимательно изображения, вступая в храм, мы приходим к самому простому решению апокалипсической притчи, а именно, что апокалипсический зверь — это и есть мы сами, и горожане, и сельчане, — для последних апокалипсис служит предупреждением, чтобы они не увлекались соблазнами города, горожан же учит возвращению к селу. (Недостатки всех толкований апокалипсиса в том и заключаются, что всякая ересь, секта и проч. видела в звере своих противников и не замечала звериных свойств в себе самой.) Но снять с себя звериный образ, в этом и заключается наш вопрос, наша задача; апокалипсис есть крайнее изображение противобратского состояния, и потому он есть первая, начальная, книга нового завета. Апокалипсис, как притча, относится не к отдельным людям и не к отдельным даже народам, а ко всему человечеству. В апокалипсисе под угрозами кроется глубокая надежда на спасение; притча, очевидно, научает нас не унывать, когда отверста и седьмая печать и настала страшная тишина, когда, казалось бы, тотчас же и должен бы был настать конец; но и после этого конец еще не настает, конец еще отложен и опять являются семь ангелов; не нужно приходить в отчаяние и тогда, когда протрубит и седьмой ангел, и когда будет послан серп, чтобы пожать виноград, не сросшийся в одну ветвь, потому что и тогда еще возможно спасение. Но притча научает также не оставаться и в бездействии, ибо в семи ангелах, имущих седмь язв последних, кончается гнев Божий (Примечание 21-е). Апокалипсис служит дополнением притчей евангельских, или притчи служат дополнением апокалипсиса; так, притча о сеятеле прямо заставляет нас подумать о причинах неуспешности проповеди. Но обращаясь к *притчам*, мы будем читать их по изображениям византийского письма, которые многому могут научить и не одних неграмотных; так, изображение *притчи о работниках*, нанятых в разные часы дня, ставит Еноха и Ноя в положение трудившихся в первый час, Авраама — в третий,

а Апостолы изображаются как работники последнего часа и возбуждают зависть Еноха и Ноя.

Уже одна мысль видеть в истории, хотя еще только и священной — в нынешнем смысле — *работу спасения*, работу поколений, генераций в разные эпохи или периоды истории показывает, сколько образовательного материала заключается в таком толковании, если это толкование не будет ограничиваться одною еврейскою историею и определеннее обозначит *самую работу* (Примечание 22-е).

Притча о купце, ищущем добрых «*бисерей*», объясняется сказанием о Варлааме и царевиче Иосафе; Варлаам указывает на Христа и держит хартию со словами, т. е. говорит: «*Вот многоценный бисер*» [31]; а позади их разбросаны короны, золото, серебро и обломки идолов. В другом отделении этой картины стоят эллинские философы, и над головою Христа надпись — «*Христос многоценный бисер*»; — в этом нужно видеть победу над апокалипсическим зверем, хотя зверем и не XIX еще века (Примечание 23-е). Притча о погибшей одной из ста овце и об утраченной драхме [32] изображается так: на небе незанятый престол; взоры девяти чинов ангельских устремлены долу, где Оставивший престол выводит из ада грешника и, надо думать, последнего, потому что на другой картине виден Христос уже на престоле и держит в одной руке Адама, а в другой хартию с надписью: «*Радуйтесь со мною, яко обретох драхму погибшую*». В изображении притчи о крепком [33] (Матф. 12, 29. Марк. 3, 27) Христос благословляет Матфея (мытаря), Павла (Савла-гонителя), Марию Магдалину — кающихся грешников, припадающих к его стопам; а в другом отделении ангелы связывают дьявола (т. е. зло) и повергают его в ад; не значит ли это ненавидеть зло, грех и любить грешников, не указывает ли это на необходимость искоренения самых причин вражды, чтобы достигнуть всеобщего спасения.

Но для наглядного изображения вопроса о причинах небратства, для того, чтобы всех воспитать в единодушии, в единомыслии, чтобы всех сделать участниками в разрешении этого вопроса, чтобы всех приготовить к совокупной деятельности, необходимо обратиться также и к западной живописи, которая также, впрочем, выросла на византийском корне.

В Ватикане, в так называемой палате «подписи», Рафаэль изобразил богословие, философию, поэзию и юстицию [34]; и хотя он не имел намерения изображать в этих картинах *небратства* и причин его, но так как он был верен действительности, мы видим в этих картинах изображение, и довольно резкое, как небратства, так и причин его, если не первых, то второстепенных. Богословие изображено в картине, которая носит название «*Диспут о таинстве*», о таинстве причащения (т. е. о таинстве братства), или поминовения всеми сынами и дочерями, как одним потомком, всех отцов и матерей, как одного предка, которое и изображается в средине картины под видом «*Гостии*» [35]. Допустим, что название, усвоенное этой картине, и не совсем точно, но тем не менее изображенная наверху картины Троица не заключает в себе ни единого намека на согласие, на требование братства (хотя Троица есть образец высочайшего согласия Сына и Св. Духа, живущих для Отца, с Отцом и в Отце), как нет такого намека и в срединной картине, в «Гостии». И хотя богословы, окружающие алтарь, на котором «*Гостия*», судя по из взорам, устремленным к Троице, и выражают, быть может, некоторое согласие, но в картине есть и другие группы, которые совершенно выделились и, по-видимому, дают свое особенное толкование таинству, и толкуют его, конечно, не в смысле братства, иначе они не отделились бы от других. И, во всяком случае, единодушие, которого нужно было бы ожидать при изображении такого таинства, в картине ничем не выражено. Нужно еще прибавить к этому, что Рафаэль не дожил до самых горячих спо-

ров о таинстве — споров, которые произвели раскол в самих отделившихся от католицизма протестантах [36] (Примечание 24-е). Вторая картина, изображающая философию, хотя и называется афинскою школою, но вернее бы назвать ее спором; в самой середине этой картины изображены Платон и Аристотель, и, судя по тому, что один из них указывает на небо, а другой на землю, между ними не могло быть других отношений, кроме полемических. (Не нужно забывать, что эта картина писана была до Коперника, признавшего и землю звездою, небесным телом.) Нравственная философия, от которой можно бы было ожидать объединения даже и неба и земли,— в лице Сократа могла быть поставлена лишь в стороне от главных фигур, как нравственность отвлеченная. Относительно же других философских направлений, как то: стоиков, как нравственности отрицательной, и эпикурейцев, как положительной безнравственности, само собою понятно, что между ними, кроме спора, и притом пустого, самого пустейшего, и быть ничего не могло. Поэзия представлена под видом Парнаса с музами, во главе с Аполлоном под сенью лавров, и поэтами, во главе которых Гомер со скрипкою, вместо древней лиры; но уже одно то, что поэты увенчаны лаврами, показывает, что они увенчаны за прославление вражды (и приготовление к ней — военное воспитание, Пиндар) и чувственности (Сафо). Вообще Парнас есть изображение «*восторга*», понятного лишь при забвении действительности. Но если существуют эти три картины, то необходимость четвертой — изображения юстиции, символическая фигура которой представлена с карающим мечем и весами,— становится понятною, очевидною. Было бы странно, конечно, рядом с богословием, философиею и поэзиею видеть также и юстицию; но если богословие развивалось путем диспута, философия путем спора, а поэзия прославляла вражду, то необходима и юстиция с карающим мечем. Как нет связи между четырьмя стенными картинами (диспутом, афинскою школою, Парнасом и юстициею), так нет связи и между четырьмя символическими фигурами, соответствующими этим картинам; и эта отдельность их чрезвычайно важна — в ней, можно сказать, нечто пророческое, так как писались эти картины еще при самом начале новой истории, при самом возникновении новой философии. В этих картинах представляется новый секуляризованный университет с его распадением на факультеты. В символических же фигурах богословия и философии (из которых трехцветною одеждою женской фигуры богословия выражены вера (белый цвет), любовь (красный) и надежда (зеленый), а одежда фигуры философии составлена из слепых стихий мира) заключается намек даже на их противоположность; и действительно на долю философии, вместо веры, досталось сомнение (Декарт), вместо любви — борьба (Дарвин), вместо надежды — отчаяние (Шопенгауэр и Гартман)...

В отделении каждой из этих сил (выражающихся в богословии, философии и поэзии) от всех других, в раздельности их и заключаются причины небратства, распадения, если не первые, то, по крайней мере, второстепенные. И при этом не заметно ни малейшей даже попытки к соединению, что видно между прочим и из изображения этих сил в виде женских, т. е. страдательных (пассивных), фигур. Так как картины, изображающие эти силы, были написаны лишь при начале последнего разделения — того разделения, до которого дошли лишь в настоящее время, то раздельность их, этих картин, не поражает; надлежащее впечатление произвели бы эти картины, если бы они были продолжены и если бы философия (Афинская школа), например, доведена была до последних европейских школ, поэзия до Золя, юстиция до Игеринга [37] с хартиею в руках, на которой было бы написано: «Вора, который покушается отнять у меня золотые часы, я имею полное право лишить жизни на том основании, что часы принадлежат мне, а тело (т. е. жизнь?) хотя и имеет значение для самого вора,

для меня не имеет ни малейшей важности». (С точки зрения высшего права, которое, как известно, есть высшая несправедливость,— это было бы справедливо, если бы даже золотые часы заменить медным грошом.)

Подобный же сюжет был разработан в первой четверти настоящего века одним из представителей новейшей немецкой школы — Корнелиусом[38], который расписал актовую залу, место собрания 4-х факультетов Боннского университета. Четыре факультета, или четыре науки, изображены у него и в виде символических фигур, и исторически, в виде главных создателей права — юридической науки, а также и трех других предметов знания (богословия, философии, медицины), и нет ни малейшего намека на их преходящее значение, на их отношение к целой жизни человеческого рода, т. е. всегда, значит, будут существовать преступления, болезни; и даже две очевидные крайности религии, католицизм и протестантизм, будут существовать вечно; поэтому эти изображения должно признать панегириком партикуляризму, законодателям и юристам; недостает только нимбов и ореолов, которыми можно бы было наградить и католических и протестантских богословов за их упорную полемику; самые же символические фигуры этих отвлеченностей, взятые в их отдельности, по-видимому, вполне сознают вечность своего назначения и, возвышая себя, унижают человеческий род, признавая его неспособным существовать без внешнего принуждения, неспособным перейти от мысли (философии) к делу и хотя бы только в религии чувствовать свое единство, согласие. Но если бы эта школа, представляемая Корнелиусом, была истинно универсальною, действительно христианскою, то над этими четырьмя символическими фигурами, которые по справедливости могут быть названы языческими богинями, был бы представлен символ высшего единства, заключающий в себе указание пути к объединению; эти фигуры получили бы значение, если бы правду представить в трауре по жертвам, которые он вынужден приносить, философию — бледною фигурою, ибо она только представление, отражение мира, и притом мира, не одно добро в себе заключающего, для уничтожения же зла у нее нет рук; (свою короткорукость, свое бессилие искоренять болезни медицина не считает даже недостатком)... А между тем эта бледная, в сущности, бессильная фигура имеет притязания чрезвычайные...

Мысль новейшей философии, Канта, и в особенности Фихте, что мир есть мое представление, нашла свое выражение в картинах того же Корнелиуса, которыми расписаны три залы мюнхенской глиптотеки[39]. В 1-й зале изображено происхождение мира и богов, и происхождение это приписано гению человечества, поставленному на место Эроса, влиянию которого в древности приписывалось образование мира и богов из хаоса. Переход от хаоса и образование стихий изображено в 4-х отделениях; в одном отделении — Эрос, в виде гения человечества, на дельфине, сопровождаемый Авророю (утро) и богинею весны — этим изображается образование воды; в другом отделении — Эрос в том же виде гения человечества, на орле Юпитера с перунами в когтях, в сопровождении Аполлона на колеснице солнца, это — образование огня и летнего полдня; в третьем отделении — Амур с павлином в сопровождении символических фигур вечера и осени — это воздух; в четвертом — Амур играет с Цербером, свитою его служат ночь и зима — этим изображается земля.

Конечно, гений человечества не управляет стихиями, иначе вода не производила бы потопов, огонь не был бы губительною силою, воздух не разрежался бы чуть не до нирваны, земля не твердела бы до омертвения... Самое представление о стихиях — в прошедшем неистинное, в настоящем недостаточное и недосказанное...

Было бы гораздо целесообразнее не смешивать представления с действитель-

ностию, не приписывать «*гению человеческому*» господства над силою, которую он даже не знает, над силою бесчеловечною, неразумною, которою он не управляет; гораздо вернее видеть в них, в стихиях, действительно стихийные силы, из коих каждая способна уничтожить человечество... Потому-то апокалипсическое воззрение гораздо трезвее философии...

Под стихиями изображены три царства: Зевса, Посейдона и Плутона, торжество человека над которыми представлено: в виде Орфея, спускающегося в ад — царство Плутона, в виде Геркулеса, с торжеством входящего на Олимп — царство Зевеса, и в виде Ориона, также победоносно действующего на воде — в царстве Посейдона.

Согласно духу времени и живопись приняла участие в бунте земли против неба, по выражению Фортуля[40]; но как древняя борьба титанов происходила лишь в воображении, т. е. была мифическою, так и настоящее восстание происходит в области только мысли, т. е. эта борьба по отношению к небу совершенно мнимая; но, производя опустошение в душах и мыслях людей, в жизни она отражается революциями, отрицанием братства и отечества, т. е. родства. Когда — с появлением Орфея в аду — адские боги лишаются силы, приговоры адских судей замирают на устах. Сизифы, Данаиды освобождаются от бесплодной, бесцельной работы, это, конечно, значит, что вера в ад кончается, но тем не менее бесцельная работа в самой жизни продолжается.

Впрочем, даже и в том случае, если бы действительно люди были освобождены от работ, от труда, как мечтает о том современная цивилизация, изобретая машины, то ад не исчез бы, ибо наказание заключается не в работе, а в ее бесцельности; праздностью также можно наказывать, да и наказывают, когда подвергают тюремному заключению без работы.

Божество было изгнано из всех стихий, не осталось ему места и вне или выше их, и стал мир слепою силою, а в душах водворилась пустота, в жизни раздор.

В переходной зале изображен и самый бунт, и бунтовщик в виде мифа Прометея, т. е. изображен новый человек, верующий в прирожденные права не только в обществе, но и в природе, и потому знающий одно только средство, это — возмущение: Каин Байрона протестует против труда. Спиритизм и вообще мистицизм также верит в прирожденное право, если приписывает себе силу вызывать души, действовать силою не приобретенною, не разумною, а прирожденною...

Сюжет того же содержания, который был разрабатываем Рафаэлем и Корнелиусом, но позднее их, в конце первой половины девятнадцатого века, разрабатывал также французский художник, хотя и не получивший известность, но заслуживающий ее более, чем многие другие, пользующиеся ею,— Шенавар. В 1848 г. Шенавару было поручено Ледрю-Ролленом расписать Пантеон[41]. Шенавар задумал, говорит Т. Готье[42], *заменить наивную покровительницу Парижа (Св. Женевьеву) гением человечества*, задумал написать на стенах этого храма биографию или синтетическую историю коллективного существа, состоящего из людей всех мест и времен, которого душа — Бог и которое от Адама идет твердым шагом к цели, ему будто бы известной; это — легенда — апофеоз человечества. Такой храм был бы верным изображением пантеистической мысли первой половины XIX века; такой храм был бы пантеоном, в котором, говорит Т. Готье, и халдеи (давно уже, надо заметить, исчезнувшие) найдут свои звезды, и египтяне найдут своих Озириса и Тифона, которые, впрочем, давно забыты и вспоминать их считается за грех и не должно, если не уклоняться от истины и долга, несмотря на то, что явления и силы, в них олицетворенные, *существуют и господствуют над Египтом* по-

прежнему; но на это продолжающееся и даже усиливающееся господство их Шенавар не обратил внимания, как не обратил он внимания на продолжающееся господство и богов Олимпа, которых хотя и найдет грек в Пантеоне, но он не любил их и в до-христианское время, считая завистниками человеческого счастия, боится их и до сих пор, поклоняясь им в настоящее время, хотя и под другими именами; так вместо Зевеса поклоняются ныне Илье Пророку, что очевидно из одного уже того, что на Олимпе существует в настоящее время монастырь во имя Ильи Пророка, такого же, по понятию народа, громовержца... Христиане не признают в этом Пантеоне Христа, уравненного здесь с Зароастром и Магометом; от изображения же Магомета отвернутся и мусульмане — фанатики из мусульман, считая самое изображение за нечестивое дело; не поклонятся Иегове, не признают Пантеон за его храм и евреи, которые ищут не братства и чтут Иегову, обещавшего им господство. Немецкому же народу нет надобности напоминать о воинственном Одине, потому что немцы и в настоящее время чтут своего Одина, чтут его на деле... Пантеон Шенавара был бы храмом только для тех, которые не веруют ни в каких богов; очевидно, что серьезной цели собирания и примирения Шенавар не имел; заменив св. Женевьеву гением человечества, он оттолкнул бы католиков и не привлек бы другие народы, художник хотя и видел зло во вражде, в войнах, но равнодушный ко всем религиям, он не искал того, что есть общего в религиях... (Примечание 25-е).

Шенавар, не входя в рассмотрение причин небратства, не придавая и братству истинного его смысла, считал, по-видимому, не трудным делом дать общую, эклектическую религию всем народам и даже примирить их, и потому над дверями с внутренней стороны он предполагал изобразить *братскую* (конечно, забывшую отцов) вечерю, *агапе*, всех народов; в этой картине, говорит его толкователь Т. Готье, хотел он изобразить, иллюстрировать, песню Беранже «Священный союз народов» (написанную в 1818 г. по поводу очищения французской территории от союзных войск), приглашающую народы покинуть вражду, подать друг другу руки. Судя по месту, занимаемому этой картиной — над самым входом, можно подумать, что Шенавар или в искусстве признавал могущественную силу примирять и действительно верил, что все народы, к каким бы религиям они ни принадлежали, могут в расписываемом им храме приносить молитву, или же он не придавал никакого значения причинам, считая небратство, вражду, беспричинною. Но даже либеральные католики — Монталамбер[43] и его приверженцы — не сочли возможным для себя молиться в этом храме и постарались помешать исполнению планов Шенавара, что им и удалось.

За картиною *братской* трапезы человечества идут изображения внутренней его (человечества) истории, *панафинеи*[44], как называет их Т. Готье, занимающие весь фриз. Изображения фриза начинаются хаосом, из которого рождается индусская тримурти, затем различные аватары *чудовищных форм* (Примечание 26-е), постепенно переходящие в *человеческие* формы, в *богов Греции*, которым недостает только нравственной красоты — красота эта дается христианством; затем следуют великие люди, и фриз оканчивается неясными, бледными, постепенно исчезающими картинами дальнего будущего.

На стенах изображена уже самая история человечества, открывающаяся потопом, изображенным не столько по библейскому сказанию, сколько по учению Кювье[45] и других геологов, допускающих катаклизмы в прошедшем, но не отвергающих возможности их в настоящем и будущем; тут гибнут колоссальные ихтиозавры, чудовища первобытного мира, но волны достигают и человечества, изображенного в виде города Энохии[46] (Примечание 27-е). Вторая

картина начинается отвержением Хама за непочтение к отцу и обречением его на рабство братьям, потомкам двоих других сыновей[47]. В посмертном суде жрецов над царями Египта (в следующих картинах) можно видеть крайнее выражение господства теократии; в смерти Зароастра от скифов, когда воин убивает жреца, виден переход от теократии к военной аристократии, к героическому периоду (Примечание 28-е). Против самого входа изображены: наверху триумфальное шествие, т. е. самое высшее господство Рима, а внизу в то же время видны катакомбы, и в них незримое для торжествующих дело христиан, подтачивающее древний Рим... Оканчивается история человечества картиною революции, которая изображена Шенаваром как высшее проявление разума, правды и проч... (Примечание 29-е).

От изображений на столбах, которыми поддерживается свод, естественно ожидать ответа на вопрос, чем держится мир, и в ответе этом мы прочтем, конечно, воззрения на этот предмет времени, т. е. идею века. В XVI веке ответ этот дан Рафаэлем в палате «*подписи*», в конце же первой половины XIX века воззрения на этот предмет своего времени хотел увековечить Шенавар — воззрения, которые он признавал, конечно, несомненно истинными. Религия не исключена еще из основ мира, и потому она, представленная Моисеем, помещена на одном из столбов, но гений с детскою маскою в руке поясняет нам, что вера есть принадлежность раннего, детского возраста человечества. Гениями, держащими маски, обозначены: и искусство (представителем которого является Гомер) — юношескою маскою, и философия (представленная Аристотелем) — маскою зрелого возраста, и наука (представленная Галилеем) — обозначена маскою старости... Но такое обозначение опор, сил уничтожает их, делая их преходящими, исчезающими явлениями, призраками; а между тем, религия решительно бессмертна, и философию убить нельзя, а должно лишь превратить ее в план, проект, и тогда мифология, олицетворение, исчезнет, потому что осуществится. Наука же может быть старостью только для Запада; для человеческого же рода она — наука — т. е. знание без дела, есть лишь несовершеннолетие.

Сравнение воззрений первой половины XIX века с воззрениями эпохи Возрождения, выраженными Рафаэлем, т. е. воззрений *антропологических* с *теологическими*, а затем и с воззрениями второй половины XIX века, которые должны быть названы *зоологическими*,— весьма поучительно. У Шенавара уже нет разделения на небо и землю, Моисей получает не скрижали от руки Божией, а смерть, которая изображена на картине, помещенной над ним, Моисеем, и эта смерть вменяется ему в мученичество; Христу, ведомому на смертную казнь, и Магомету, бегством спасающемуся от преследования, дано равное значение, т. е. равно мученическое (Примечание 30-е). Символическая фигура веры *не указывает* богословам, на земле находящимся, на небо, где Христос с Отцом и Духом, как у Рафаэля,— она сама имеет распростертые крылья, которые и вознесли ее к небу, и она касается неба головою; прикрытая облаком, эта воздушная фигура как будто намекает, что она есть только парящая мысль человека; по зоологическому же воззрению нашего времени эта парящая мысль низведена уже до представления, свойственного и животным, так что собака, лающая на зонтик, движимый ветром, за которым ей чудится кто-то чужой, считается достаточным объяснением всей обширной области религии, целого внутреннего мира, этих глубоких, высоких, захватывающих дух образов и мыслей...

Шенавару кажется недостаточным детской маски для указания, что религия суть принадлежность раннего возраста человечества; как бы опасаясь, что его не поймут, он придумал еще новый символ для изображения той же мы-

сли — восходящее солнце показывает, что эти видения, эти парящие фигуры, принадлежат к утренним миражам. Искусство в лице Гомера, представленного слепым, очень верно, хотя и ненамеренно, изображает, что искусство без знания слепо; впрочем, собственно к Гомеру это относиться не может. Символическая фигура поэзии, как и религия, с крыльями, но эти крылья не возносят ее до небес; фигура эта обращена лицом к высоко поднявшемуся солнцу, и это, надо полагать, значит, что поэзия видит будто бы яснее и отчетливее религии; точно так же и гений человечества с юношеской маской дает поэзии высшее пред религией место в жизни человеческого рода. Сократ помещен на одном столбе с искусством, что, вероятно, означает нравственное влияние искусства; хотя Сократ скорее был иконоборец и противник поэзии, судя по диалогам ученика его, Платона; да и сам Сократ, скульптор по профессии, отказался от скульптуры ради философии; но Шенавару нужен был мученик поэзии, или искусства, для его новой церкви, которая, нужно заметить, другого бессмертия, кроме художественного, не обещает. И Фидий, который изображен на этом же столбе, также сопричислен к лику мучеников новой церкви, и только потому, что был заподозрен в утайке золота, хотя и оправдался[48]. По зоологической же теории 2-й половины XIX века, половой подбор и игра собак, притворно грызущихся в свободное от действительной службы время, считается достаточным для объяснения художественной способности человека; при такой теории символической фигуре искусства нет надобности уже и в крыльях, она с успехом может превратиться даже в пресмыкающееся.

Историческая фигура философии у Шенавара — *Аристотель*; у Рафаэля же в центре картины помещен не один Аристотель, но и Платон; и это, конечно, показывает, что во время Шенавара философия, показывающая на землю, предпочитается той, которая показывает на небо. Выше Аристотель представлен учителем Александра, как Сократ учителем Алкивиада и Крития[49], и это, по-видимому,— указание на политическое значение философии; а еще выше Аристотель представлен мучеником, в виду выше объясненной уже цели, хотя мучения Аристотеля и заключались только в том, что он удалился из возбужденных против него Афин, не желая сделать афинян во второй раз виновными против философии. Помещая на том же столбе Юстиниана, окруженного законоведами всех времен — Макиавелли, Гуго Гроцием, Пуффендорфом, Монтескье[50] и проч., не давая, следовательно, юстиции самостоятельного значения, делая законодательство органом, так сказать, философии, Шенавар желал этим выразить лишь социальное значение философии; тогда как у Рафаэля юстиция, т. е. каноническое (которого у Шенавара совсем уже нет) и светское право, отделена и от философии и от богословия. Затем следуют Руссо и дети (Примечание 31-е), т. е. значение философии в воспитании, реформа воспитания и т. д. Символическая фигура философии представлена с сложенными крыльями, лишенною всякой одежды, смотрящеюся в зеркало «*познай себя*» (Примечание 32-е)... Сопоставляя же эти воззрения Рафаэля и Шенавара с зоологическою точкою зрения второй половины XIX века, должно сказать, что по зоологической теории — общество есть муравейник, потому что и человек — только общественное животное.

В таком же роде представлена и наука в лице Галилея — мученика — в темнице с целым рядом научных деятелей: Бюффон, Лавуазье[51] (действительный мученик) и т. д. Судя по маске и заходящему солнцу, наука, т. е. собственно естествознание, есть старческое занятие, для которого нет будущности. Отделение науки от философии, хотя та и другая есть *знание*, предмет которого — в науке и философии — один, ибо и в естествознании есть философия, и общество имеет не одну философию, но и науку (даже если бы оставить в стороне так на-

зываемую социологию); такое отделение науки от философии вынуждает поставить вопрос, чем же они, будучи знанием одного и того же предмета, отличаются одна от другой? И если наука — истина, то что же будет философия? Для многих в наше время этот вопрос решен, и решен в смысле отрицания истинности философии; но такое решение нельзя не признать несколько поспешным, ибо философия есть знание того, что должно быть, она есть план деятельности, который есть у всех людей; наука же, изучающая то, что есть, дает лишь средства для действия (Примечание 33-е).

Философские воззрения собственно своего времени — пантеистическое воззрение, принимаемое самим Шенаваром за вечное, он хотел изобразить мозаичными картинами в пяти кругах, под пятью куполами Пантеона, расположенных крестом на полу.

То, что религия изображает наверху, на сводах, как на небе, то светский художник хотел изобразить внизу — на полу; для нас это и выговорить дико, а на Западе так делается. Восточная церковь, не довольствуясь изображениями на стенах храма, на верхнем куполе, и не внутри лишь храма, но и вне его, создала кроме того иконостас, поднимая его все выше и выше, создала *высокий амвон* и покрыла его изображениями, не оставила без изображений и *клиросы*, но никогда не писала на полу, разве травный орнамент. Правда, кладбище может быть названо барельефною картиною — или иероглифическим синодиком на самой земле, но с проходами между могил или надгробных плит, как букв.

В центральной мозаике предполагалось изобразить колоссальную фигуру *Слова*, которого Христос является только одним из провозвестников; на правой стороне той же мозаики — четыре основные добродетели (*сила*, или мужество, *правда, благоразумие, терпение* (Примечание 34-е)) ведут к подножию *Слова* богов востока — Кроноса, Юпитера, Изиду и проч.; на левой стороне три богословские добродетели (вера, надежда, любовь) ведут богов севера, Одина, Тора[52] и проч.

Эта мысль о конце религии воспроизведена позднее в картине «*Божественная трагедия*»: при конце древнего мира, при явлении на небе Троицы смерть с помощью правды и разума поражает богов. Таким образом и у религии есть свои парки, которые перерезывают нить их бытия,— так это и изображено на картине. Смерть, наконец, вознесена на самое небо, чем показывается, что и христианству и вообще всем религиям будет конец.

Облачная полоса отделяет ту часть картины, на которой изображено *Слово* с умирающими у подножия его религиями, от средней части этого круга, которая представляет портик из трех арок и под средней из этих арок изображен идол, составленный из символов всех религий: над тремя животными (коровою — символом браманизма, грифом — символом Персии и сфинксом — символом семитического племени) изображена погребальная барка египтян, на барке кивот ветхого завета и над кивотом католическая *гостия*. Этот же эклектический символ, воспроизведенный из гранита, должен быть алтарем для поклонения всех народов.

Полагаем, что многие даже из тех, которые разделяли пантеистические воззрения, пред этим алтарем увидели бы больше, чем странность — увидели бы всю ложь этих воззрений; и в этом мы не можем не видеть громадного преимущества искусства пред философиею (Примечание 35-е).

Однако, что же общего в этих символах различных религий; а между тем во всех религиях есть общее. Наш престол — по-католически алтарь — представляет это общее, ибо он есть памятник всем умершим и, следовательно, святыня для всех, кто признает себя смертным. (Сам Шенавар, который отвергает, конечно, поминовение, создает памятник и даже расширяет синодик,

вноси ученых, философов и пр.) И почему изображены именно эти символы, а не другие? Хлеб и вино, это святыни земледельческих народов, это — христианская религия; кивот — это святыня кочевых народов, это — еврейство и магометанство... Но где же символы городской религии, которая бывает то идолопоклонническая, то идолоборческая?.. Нельзя не пожалеть, что П. Шенавару не удалось осуществить свой план: Пантеон, расписанный Шенаваром, был бы полным выражением критико-революционной философии; это был бы уже памятник всему революционному периоду, необходимое его заключение и выход к новому. И тем более можно надеяться на окончание революционного периода, что Франция опять выступает на поприще колонизации, прекращение коей и было главною причиною революции [53].

Под правым и левым портиками по лестницам, ведущим от них на площадку, изображены распространители Слова... В нижней же части этого круга представлена терраса, и на ней изображена новая история в лице реформаторов, художников, философов, политиков, и на первом плане — Наполеон, как последний представитель первого периода новой истории, и Вашингтон и Уатт [54], которые открывают новейшее время, причем эти последние стоят на террасе одной только ногой, другая же занесена ими в туманное будущее. Но художник не хочет оставить нас в неведении и будущего; вновь мы видим лестницу, высеченную в скале, а на ней купца, склонившегося над банковыми билетами, над золотом, опирающегося на тюк хлопка, но хранящего еще черты человеческого образа; у ниже изображенных — человеческий образ постепенно утрачивается; еще ниже — исхудалые матери с иссохшими грудями, это — природа человеческая, утратившая плодотворность; а дальше — умирающие парки, веретено и ножницы выпали из их рук; а в самом низу, в противоположность верхней части, изображающей творение света, представлен огонь, погребальный костер, в который гении бросают последние трупы. Но этот погребальный костер мира — не конец, не выражение отчаяния, а неразумное упование на огонь (вместо того, чтобы уповать на разумный труд), ибо из погребального костра вылетает феникс, сын собственного праха, пепла. Впрочем, и этого феникса ожидает такой же конец; следовательно, это не ответ, а лишь повторение того же вопроса.

В четырех остальных кругах изображены: в левой и нижней оконечностях креста — чистилище и ад, а в верхней и правой — элизий и рай. Изображением чистилища и ада художество (или искусство) не затруднялось, но воображение отказывалось служить в изображении элизия и особенно рая. Изображение Фиезоли [55] и Рафаэля созерцающими в немом восторге действительную Мадонну — вот все, что мог сделать художник для изображения мистического рая. Элизий разнообразнее, но и тут на сто адских наказаний едва можно придумать одно лишь удовольствие. В Елисейских полях, по изображению Шенавара, виден банкет философов, под председательством Эпикура, который принимает в свое стадо Рабле, Лафонтена и т. п. веселых особ. Затем концерт, где Бетховен и Гайден перевертывают страницы нот для хора небесных дев. Следуя этой мысли, нужно было бы ожидать, что мы встретим картинную галерею, а вместо того находим сад, где бродит дружба и очищенная от грубой чувственности любовь, или где иные просто спят на лугах, усеянных цветами... Что же это за рай, где только рассуждают, т. е. гадают об истине, где только предчувствуют гармонию, как в музыке, где дружба и любовь без содержания, где, наконец, можно заснуть? Для чего в таком случае и пробуждаться? Положим, что все это не серьезно, что ад, как поясняет Т. Готье, есть — зависть, чистилище — сомнение...

Трудность представления рая заключается в том, что нынешний человек, пре-

сыщенный эпикуреец, разумея под раем приятное, а не великое, ограничивает эстетику, *т. е. науку о вечном блаженстве, страдательными* удовольствиями, что нынешний больной человек не может представить себя здоровым, мощным, сильным, деятельным, а между тем здоровье, свежесть, мощь и сила есть первые условия райского состояния, потому что состояние это может быть найдено только в деятельности, столь же широкой, как знание; и не отделять знание, как бы обширно оно ни было, от деятельности есть первое условие понимания райского состояния; в отделении же знания от деятельности и заключается причина того, что для художников и философов нет рая. Для больного, утомленного воображения нет ничего страшнее вечности и безграничной шири...

В только что изложенных изображениях всемирно историческому знанию дана художественная форма, но недостает этим изображениям религиозно-нравственного характера; в них заключается изображение познания, даже причин познания, но не причин *небратства* (Примечание 36-е), в них заключается и изображение «*божественных вещей познания*», но нет указания средств для восстановления *братства*, оттого-то и отличаются холодом эти изображения, особенно символические; но отсюда не следует, чтобы нужно было обращаться к так называемым жанровым картинкам,— должно, не оставляя широты и высоты этих изображений, дать им и глубину чувства, и тогда монументальная живопись получит воспитательное значение, которого в настоящее время, имея значение учебное, она не имеет; и это возможно, потому что холодность означенных изображений произошла лишь от забвения, что все человечество составляет семью, один род, и даже философские, самые отвлеченные термины были терминами родственных отношений; еще в старославянских переводах то, что мы называем категориями, т. е. самые общие понятия, переводились «*роднейшие роды*»; да и вообще как общественный быт, все формы общества — есть только искажение рода, родового быта, так и отвлеченные — философские — термины есть только искажение родовых терминов.

Мы могли бы перенести к себе, воспроизвести художественно всю историю философии от Афинской школы Рафаэля до новейшей европейской — Шенавара, Корнелиуса, до зоологических теорий, если бы они нашли свое выражение; но мы перенесли бы ее к себе, как отжившую, как высказавшую свои недостатки, научающую нас не отвергать старого, праотеческого. Наша Ерминия, или наставление, должна быть составлена по изображениям в древних византийских расписанных церквах и в европейских, также расписанных, музеях от ватиканских палат до музеев мюнхенских и берлинских.

По византийской Ерминии весь храм и в особенности купол есть изображение исполнения молитвы — *призрить, посетить, утвердить виноград*, под которым в христианском смысле разумеется весь род человеческий, а не один еврейский народ; самое изображение выражает, что молитва услышана: на небе купола уже виден Господь-Вседержитель, т. е. Христос, или возносящимся или паки грядущим, а кругом написана эта молитва, которую мы произносим, а Он слышит... Виноград, обвивающий образы Христа, двенадцати учеников, семидесяти апостолов, спускается по аркам, но не обвил еще всего человечества, потому что оно не сделалось еще одною виноградною лозою. Если бы все ветви соединились в одну лозу, т. е. если бы кочевые народы обратились в земледельческие, если бы и город обратился к земле, тогда не было бы разделения между религиею, наукою и искусством, не писали бы их разделенными и западные художники. Следуя действительности, мы не можем представить символические фигуры религии, науки и искусства соединившимися, как не можем изобразить и села объединившим в себе горожан и номадов; следуя же не одному тому, что есть, но и тому, что должно быть, мы можем представить их на западной сто-

роне, *как существующее, как факт* — разделенными, а на восточной — *как долженствующее, как проект* — соединенными или сближающимися (Примечание 37-е).

Но и на западной стороне, согласно с историею, центральное место должно быть дано религии, науку же и искусство должно изобразить по сторонам, потому что знание и искусство выделились из религии, родились от нее, как от матери. Одежда символической фигуры религии и по Рафаэлю заключает в себе красный цвет, что означает не только любовь, но и любовь родственную, кровную, ибо, по Писанию, от единой крови созданы все языки; по нашему же изображению красный цвет должен быть главным, основным цветом одежды символической фигуры религии, ибо другие цвета, в которые облек символическую фигуру богословия Рафаэль,— белый, означающий веру, зеленый — надежду, не составляют что-либо самостоятельное, отдельное от любви, потому что вера — доверие и верность — суть свойства любви, а надежда есть также любовь, только к тем, которых нет,— утраты превращают любовь в надежду. В одной руке символическая фигура держит книгу, как это изображено у того же художника; по-нашему, эта книга — синодик, облеченный цветом надежды (зеленый); другою же рукою она указывает, должна указывать на свой образец, прототип, Отца, и Сына, и Святого Духа. Дух Святой по своему символу есть также любовь, и любовь дочерняя, т. е. такая же, как и сыновняя, а своим названием указывает на ту глубину, которую заключает в себе любовь Сына и Св. Духа ко Отцу и Отца к Сыну и Святому Духу, т. е. указывает на ведение, но не отвлеченное, а оживляющее, животворное. Родственная любовь, обозначающаяся красным цветом, есть любовь тройная: *первая и главная любовь есть сыновняя и дочерняя*, отеческая же и братская ею утверждается, тогда как силу и крепость супружеской любви придает любовь к детям; и потому супругам, имеющим детей, обычно называть друг друга *отцом* и *матерью*, как бы забывая, что они муж и жена, да и напоминать им об этом нет надобности, как нет надобности в заповеди о любви к самому себе; нечего и говорить, что нет такой любви и в прототипе, т. е. в Троице.

Религия в сущности только одна — это любовь сынов и дочерей (т. е. детей) к отцам, т. е. культ отцов-предков; от этой любви зависит и братская любовь; любовь же отцов к детям должна выражаться только во внушении им, детям, любви к себе, к отцу, но это «*к себе*» не значит к *одному* себе, а ко *всем* отцам, как к одному отцу (иначе это был бы эгоизм). Такая любовь требует и знания и действия, т. е. не только науки во всей ее полноте, но приложения этой полноты знания ко всей действительности; притом такая любовь, совершенно бескорыстная, представляет высшую степень нравственности. Любовь же отцов к самим детям может выражаться только в питании их, в потворстве им, т. е. такая любовь воспитывает только эгоистов.

Наука (под которою разумеем и философию) и искусство (под которым понимаем и поэзию) хотя согласно действительности и должны быть представлены отделившимися от своей матери, религии, но не совершенно еще утратившими ее цвет. Основной цвет науки *белый*, потому что она происходит из веры; но вместе с тем наука, хотя и бледно, все же сохраняет красноватый оттенок своей матери, указывая тем, что в ней не иссякла еще совершенно любовь, и любовь сыновняя к отцам, которые, как сказано, есть основная любовь.

Этот бледный, красноватый оттенок есть выражение недостатка любви, выражает слабую любовь. Таким недостатком любви и отличается, например, так называемая, филантропия, которая, не обращая надлежащего внимания на причины преступлений, требует лишь *смягчения* наказаний, тогда как исследо-

вание причин небратского состояния требует искоренения преступлений и ведет к уничтожению наказаний.

Искусство также не вполне утратило и *цвет родственной любви*, и свой основной — *зеленый* цвет, хотя и изображает большею частью уже не то, *что нами утрачено*, изображает не *утраты наши*, а угождая чувственности,— изображает то, что еще существует. И религия может отождествляться с искусством и с художественною промышленностью, делаясь идолопоклонническою и постепенно утрачивая свое существенное свойство, т. е. любовь к отцам, и ставя целью жизни чувственное наслаждение (Афродиты, Мелиты, Гермесы в смысле покровителя торговли и промышленности); но тогда начинается реакция, т. е. религия, соединяясь с отвлеченною философиею, делается идолоборческою, отождествляясь с ней, довольствуется одною внутреннею областью, становится только внутреннею религиею.

Религия может делаться идолопоклонническою и идолоборческою, но это лишь искажения религии, а не особые религии, ибо религия, как уже сказано, только одна: религия есть объединение живущих (сынов и дочерей) для воскрешения умерших (отцов — под именем же отцов разумеются отцы и матери). Допускать *более одной* религии — значит не иметь *ни одной.*

Две религии — это бессмыслица.

Сближением и отдалением символических фигур науки и искусства от символической фигуры религии и переменами, которые в них при этом происходят, можно изобразить поучительную историю науки и искусства. Символическая фигура науки, при отдалении от религии делаясь чистою, не прикладною, бледнеет, становится очерком без красок, без света и тени; становясь же при этом отдалении прикладною, она вооружается телескопами, микроскопами и другими разными орудиями,— но все, производимое ею при этом, кратко можно представить в виде Пандоры, причем богами, наделяющими ее обольстительными качествами, будут распавшиеся науки. При дальнейшем движении бледный очерк, обнимающий собою все — и прошедшее, и отдаленное, может и совершенно, наконец, исчезнуть, как неимеющий приложения; прикладное же знание обратится тогда на удовлетворение исключительно чувственных потребностей. Искусство может указать даже причины такого явления, находя их в отделении города от села, что и дает городу возможность обратить все силы, как умственные, так и физические, на удовлетворение сказанных (т. е. чувственных) потребностей. Чтобы оценить надлежащим образом величайшую услугу, которую может при этом оказать искусство, нужно не забывать, что промышленность, не представленная в целом — в ее причинах и последствиях,— поражает, изумляет человека, представляется благодетельницею его и потому господствует над ним.

Одно лишь слово, без наглядного изображения, бессильно бороться с впечатлением, производимым, например, промышленными выставками, особенно на большинство, которому сама же промышленность не дает времени обдумать, представить себе ее в целом, в ее вредных следствиях, в ее нечистых источниках; чтобы выразить это коротко, должно сказать, что *чистая наука безучастна к бедствиям* человека (к борьбе и истреблению), а прикладная делается даже участницею истребления — в войне *прямо*, изобретением орудий истребления, и в промышленности *косвенно*, придавая соблазнительную наружность вещам, предметам потребления, вносящим вражду в среду людей; промышленность происходит из животного источника и обращает человека в скота, разрушает братство, вооружает сынов против отцов, культ отцов превращает в культ жен, комфорт становится целью, и дать участие в комфорте *всем* считается высшею целью; в этом и заключается истинный смысл промышленности, ибо человек

без знания причин небратства, и даже не задающийся этим вопросом, есть только промышленное животное. Чтобы бороться с впечатлением, производимым промышленною выставкою, нужно противопоставить ей музей, храм с такою монументальною живописью, о которой теперь говорим. Искусство через такой труд станет истинным участником искупления, или спасения, облегчая обнять причины страданий, утрат, небратства.

По другую сторону фигуры религии в той же полосе, соответствующей фризу, нужно изобразить подобную же историю искусства, показывающую, чем становится искусство по мере отдаления от религии. Отдаляясь от религии, искусство оставляет могилу (из которой оно по нравственной необходимости возникло) за собою, за своими, так сказать, плечами; отказываясь от восстановления утраченного, оно обращается к настоящему, удваивает удовольствие, давая возможность переживать настоящее не только в действительности, но еще и в изображении; или же искусство сердится (и сердится и гневается за *всех*, в чем и видит свое нравственное, гражданское, свое образовательное значение),— сердится на препятствия к достижению идеала, заключающегося в том, чтобы всех избавить от всякого труда и всем доставить наслаждение. А между тем только труд может доставить высшее удовлетворение, из пассивных же, т. е. страдательных, удовольствий рая — вопреки мнению Шенавара — создать нельзя, только из великого — мирового — труда создастся рай. При дальнейшем движении в том направлении, в котором оно развивается в настоящее время, искусство, надо ожидать, превратится только в орнамент промышленности.

То, что наверху, на фризе, выражено символически (т. е. религия, а также наука и искусство в их отношении к религии), то же самое ниже, на той же западной стороне, должно быть изображено исторически. Падение (т. е. отделение, удаление человека от Бога, сына от Отца, творения от своего Творца) творения, не пожелавшего творить волю Творца, быть разумом слепых сил, вследствие чего эти слепые силы и обрушились на него (что и естественно было ожидать, в чем и заключается утрата рая), воздух стал бурею, ураганом, вода — ливнями, разливом, лавинами, потопом, земля поколебалась и полуслепые силы природы, т. е. животные, сделались врагами человека, райское состояние кончилось, земля приняла первые жертвы греха — такою картиною открывается история, эта картина сопровождает ее, служит, так сказать, фоном, на котором развивается история — как факт. Изображая бушующие, необузданные разумною волею стихии, внизу мы должны изображать жертвы этих стихий, т. е. начало ада, который полосою, то расширяясь, то суживаясь, тянется под всею историею — под изображением истории как факта — и обходит весь храм-музей, естественно оканчиваясь под жертвенником, чтобы вновь выйти в виде синодика, или собора воскресающих,— это история как проект, обнимающая всю восточную сторону под фризом. В первом падении, в отделении человека от Бога как отца кроются все следующие отпадения, кроется тот распад, в котором ныне находится род человеческий (Примечание 38-е).

Вторая картина — нечестие сына (Хама), отвергнутого отцом и обреченного на рабство другими сынами, т. е. это небратство. В нечестии Хама — начало города; потомство Хама (хамиты) было изобретательным, промышленным, городским, и, как городское, изнеженное, оно делалось добычею воинственных кочевников и пиратов, т. е. семитов и яфетидов [56]. Вавилон есть продолжение и следствие нечестия Хама; потомки отверженного работают потомкам других сынов; в картине Каульбаха [57] в Берлинском музее (одной из шести картин, изображающих всемирную историю) Нимврод приказывает продолжать работы даже в то время, когда гнев Божий уже разразился над промышленным го-

родом, и несмотря на просьбы жены, детей; тут и надсмотрщики с бичами, у которых рукоятки из человеческих костей; на этой картине и восстание против рабства — работники убивают архитектора; внизу же жертвы рабства и восстания — ад; и полоса ада, начавшаяся под картиною первого падения, наполняясь там жертвами слепых сил, под Вавилоном должна получить большую глубину, так как тут она приняла в себя, кроме жертв слепых стихий, оставленных без управления, еще жертвы прямого небратства, жертвы рабства и восстания. Конечно, этого необходимого последствия промышленности в картине Каульбаха нет; художник, рисовавший картину Вавилона с неумолимым строителем и его надсмотрщиками с бичами, конечно, думал, и не без внутреннего удовольствия (такое впечатление сообщается и зрителям его картины), насколько Берлин и вообще все нынешние промышленные города стоят высоко в нравственном отношении над Вавилоном: бичей нет, работают по-видимому не по принуждению, работа очень легкая, сидячая, в закрытом помещении; а между тем не один под-вавилонский, но и всякий подпромышленный городской ад заключает в себе жертвы не одной уже слепой силы природы (Примечание 39-е).

Третья картина — первое столкновение варварского Запада с промышленным цивилизованным Востоком. Следуя первым строкам Илиады [58], мы должны внизу, под картинами, изображающими поля битв, отвести место и для гибнущих на этих полях. По картине Берлинского музея, в которой изображено появление Гомера в Греции [59], наверху, над радужной полосой, представлено небо, а на небе — боги всех племен Греции, боги и троян; и хотя боги эти были собраны на один Олимп, но мира между ними не было, иначе он был бы и между людьми, не было бы и Троянской войны, которую раздували боги; а потому, следуя действительности, Гомер и богов не мог изобразить в согласии между собою.

Трудно объяснить, почему Каульбах, отведя наверху место для изображения причин вражды, для изображения богов, не отвел вопреки тексту поэмы, вопреки логической последовательности места для изображения следствий вражды. В картине Греции, нарисованной Каульбахом, мы видим лишь эффектную внешность, а между тем по существу Эллада есть раздор; так бы и следовало назвать ее (подобно тому, как у нас назывались некоторые поселения, названия которых, очевидно, соответствовали действительности),— такое название, данное всей Греции, также было бы согласно с действительно в ней происходившим. Гомер, водимый Сивиллою, пристает к берегам Греции и привлекает своими песнями народ — так изображает Каульбах; слушают его художники, поэты, скульпторы, архитекторы... Но Гомер передает им печальную — или как это у нас в известном Слове называется, трудную повесть [60] — повесть о гибели их героев; а они лишь восхищаются храбростью их, их удальством, военными хитростями; Гомер указывает им на раздоры олимпийцев, а скульпторы видят в них и изображают только красоту, силу, могущество, и даже мудрость... Гомер, или Омир, так понимаемый, мог бы быть внесен и в христианский храм; да он и был там изображаем, например в московской придворной церкви «*Распятия*», где на нижних клеймах самого иконостаса изображены Омир и Менандр [61], а также и в других храмах. Поэма Гомера есть эпический синодик [62], и поэма эта, хотя и не с таким характером, продолжала расти в особенности в сказании об Энее [63], который и по Гомеру основал новый город. Оракул на Иде предсказывал в утешение разоренным троянам восстановление Илиона, и предсказание это исполнилось... (Примечание 40-е). Завладев Илионом, греки продолжали свое движение в Азию до Александра и его преемников; но с тыла против греков появились восставшие трояне, т. е. римляне, которые сами себе приписали троянское происхождение; они-то в лице Константина

и восстановили Илион [64], отодвинув его только на другой пролив; этот восстановленный Илион, 2-й Рим, и сделался центром нового мира, как храм примирения Востока и Запада, как город соборов, примиряющий учения восточное и западное, создавший символ, принятый всеми христианскими исповеданиями; потому-то Константинополь и может быть изображен храмом Софии, но не таким, каков он теперь, а каким он вышел из рук строителя,— храмом, воздвигнутым еще тогда, когда не только не было протестантства, но не было и разделения церквей; и притом это храм божественной премудрости, против которой ничего не могут сказать ни магометане, ни евреи. И если на одной стороне храма или музея мы изобразим Илион и с ним всю древнюю историю мира, то на другой стороне должны будем изобразить Константинополь и новую историю, начиная от Константина, Юстиниана и проч [65].

Все народы не только европейские, или — точнее — христианские, католического ли то или протестантского толка, но и те из нехристианских народов, которым враждебен исламизм, например Китай, имеют виды на К⟨онстантино⟩поль, или имеют его в виду на самом крайнем плане, так как К⟨онстантино⟩поль составляет центр панисламизма; и потому те народы, которые желают всеобщего мира, те, которые желают воспитать себя в этой мысли, в этом чувстве, в этом стремлении, должны в своих храмах, в своих школах, в своих музеях, везде, где изображается история всего мира, поставить в самом центре К⟨онстантино⟩поль, который был конечною целью всех войн, веденных народами; но, главное, нужно изображать его с жертвами под ним, с жертвами уже принесенными для завоевания или, как это у всех христианских народов называется, для освобождения его (К⟨онстантино⟩поля).

Впечатление, произведенное взятием К⟨онстантино⟩поля, было сильно на Западе, но еще сильнее оно было у нас; оно открыло нам наше значение в мире, как преемников примирительной миссии К⟨онстантино⟩поля. Носителем этой мысли о преемстве мы можем считать Макария-дивного, по выражению современников, по стопам которого следовал, по собственному признанию его, св. Филипп [66]. Изображение Макария с деяниями его мы поставим на высоком амвоне, подобном тому, который сам он создал в новгородской Софии и, конечно, с той целью, чтобы сделать богослужение поучительным, а не для проповеди, которой у нас почти не было и которая потому и возникла, что богослужение стало непоучительным; деяния Макария будут поучительны и для нашего времени; в руках у него хронограф, открытый на повести о падении Царьграда, начинающейся так: «Хощу глаголати повесть, еже не точию человеки, но и нечувственное камение и самые стихии творят плакати» [67] (Примечание 41-е); на полях этой повести венчание на царство Иоанна, как преемника Константина, Феодосия, Юстиниана [68]. Далее Макарий поддерживает своими посланиями Иоанна, идущего на Казань (Примечание 42-е), приказывает написать житие литовским мученикам и болгарскому Георгию, замученному турками [69]; тут же должны быть изображены соборы и канонизация местных святых. Перед амвоном, как учительным местом, с которого произносятся и ектеньи о соединении всех, читаются поминовения, который находится среди храма, обведенного кругом вышеописанным истинно вселенским синодиком, стоит громадная наглядная картина, иконостас, как это в Успенском соборе; на ней, на этой картине, мы видим праотцев, которые в веровании *во единого Бога* хранили завет о собирании всех колен земных; видим пророков, как предвозвестников собора, апостолов, как вестников, посланных для собирания; самый амвон м⟨ожет⟩ б⟨ыть⟩ подобием иконы Софии, т.е. седьми столпным зданием с изображением на седьми столбах и седьми соборов, ждущих продолжения, и седьми таинств, в которых также выражается собирание, начиная от «*ше-*

дше научите, крестяще», с надписью над этими изображениями, как на холмогорской иконе Софии, «Посла рабы своя, созывающе с высоким проповеданием на чашу» [70].

Дальнейшее раскрытие мысли Макария принадлежит Западной Руси, когда католицизм ополчился на православие; в полемике, открывшейся при этом [71] впервые, надо полагать, выяснилось существенное различие между идеей монархизма в западной церкви и идеею соборности в восточной церкви. Эта соборность, составляя наше отличие от католического монархизма, точно так же отличает нас и от протестантского анархизма. Реформация, можно сказать, есть собороборство и иконоборство: картина Каульбаха в Берлинском музее — Реформация (одна из шести, изображающих Всемирную историю, о которых мы говорили выше) — далеко не выражает истинного смысла реформации: изображая, с одной стороны, Лютера реформатов, а с другой — Лютера лютеран, две главные секты протестантства, Каульбах посредством причащения представляет обращение в протестантство; но значение причащения есть общение, объединение, тогда как смысл протестантства есть свобода, разъединение даже по мысли, а относительно дела — протестантство не только не признает необходимости общего дела, но даже и личное дело не считает необходимым условием спасения. Если бы картина ограничилась изображением только множества капелл, представляющих ереси, на которые естественно распалось протестантство, то и тогда не был бы еще выражен настоящий смысл протестантства; всякая капелла есть собрание приносящих общую молитву, тогда как протестантизм, не допуская молитвы за умерших вообще, допускает, следовательно, молитву лишь за себя лично. Протестантство можно, кажется, изобразить только хаосом, который произвел, подняв книгу — библию — Лютер (Примечание 43-е). Само собою разумеется, что протестантство не осталось верно своей мысли и не могло быть последовательно в особенности по отношению к иконоборству; отвергнув иконы, протестанты завели музеи и впали в самую худшую из всех лятрий, в мануфактуро-лятрию. Чтители икон имели бы полное право, если бы сами не отделяли музеев от храмов, спросить своих противников, почему у них то самое, что осуждается и не допускается в храмах, это самое вне храма не только дозволяется, как уступка слабости человеческой, но и величается творчеством, изобретательностью, даже и в том случае, когда творческий дар употребляется на удовлетворение личных прихотей. Если идолом называется то, к чему человек наиболее привязан, чему предан всей душой, то существование икон (изображений отцов и братьев, даже великих, святых отцов) доказывает, что идолом в этом случае служит отечество, братство и нравственное величие; существование же мануфактурной промышленности доказывает, что идолом для человека будут не лица, а вещи. То же самое нужно сказать и об общении; существование различных ученых обществ, в особенности исторических,— что, конечно, вовсе не соответствует запрещению молиться об умерших,— также составляет противоречие основным началам протестантства.

Потому-то и нужно для изображения протестантства делить картину на две половины, из которых на одной будет отвергаться то, что утверждается на другой, так что если на одной половине протестантство отвергает и соборы и иконы, то на другой оно признает их. Точно так же признавая, и совершенно справедливо, ничтожество дел (например, благотворительности), протестанты тем не менее делают их.

Выше представленное противоречие, очевидно, не замечается; не замечают и крайнего бездушия протестантизма, по крайней мере не замечают его у нас; иначе, как объяснить появление таких запоздалых подражателей протестантизма, каковы штундисты, редстокисты, пашковцы [72]; а православие остается или

22—155

безответным, или, что еще хуже, оправдывается, а что всего уже хуже, само подражает протестантству, ограничивая себя заведением церковно-приходских школ, проповеди, тогда как в самом храме и богослужении может заключаться самое действительное, самое широкое поучение, в котором не будет того противоречия, какое есть у протестантов.

Папство сделало уже шаг к примирению с православием, если под православием понимать такое учение, которое не отделяет от веры знания, любви от правды, искусства от надежды, так как папство начало сближаться с знанием и искусством еще с самого падения К⟨онстантино⟩поля, иногда даже подчиняясь светскому знанию в ущерб веры; и только постоянные вмешательства в политические дела, т. е. светская власть, которая не соединима с нравственным долгом и чувством, служит препятствием к теснейшему соединению религии с наукою и искусством; и потому *то, что считается упадком папства*, т. е. утрата им политического влияния и светской власти, нужно считать благотворным явлением, эпохою в истории папства. По православному воззрению — Климента XIV [73], уничтожившего иезуитский орден, т. е. сокрушившего самое орудие политического влияния папства, начавшего обращение в музей самого Ватикана, т. е. открывшего собою ряд пап, преимущественно известных как основатели музеев и почти неизвестных или мало значивших в политике,— Климента XIV нужно поставить выше Николая I, Григория VII [74], вовлекших папство в политические свары, и тем выше, что уничтожение иезуитского ордена было с его стороны подвигом и стоило ему, как полагают, жизни. С Климента XIV начинается новая эпоха в истории пап, хотя важность и значение этой перемены в наше время могут быть оценены немногими. Уничтожение иезуитского ордена есть первая и притом отрицательная только заслуга, но тем не менее великая, ибо это значило отречение от политических интриг, нравственное очищение папства; мало того, этим, можно сказать, положено начало отречению от светской власти. К сожалению, преемники Климента не только не продолжали этого дела, а даже восстановили уничтоженный им орден, и светская власть, от которой не хотели отречься добровольно, была взята у папства силою. Вторая заслуга положительная относится к знанию и состоит в том, что папы, лишенные политического влияния, делаются основателями музеев и, можно сказать, ограничиваются ролью хранителей их (Примечание 44-е). Хотя и прежние папы, начиная с Николая V, созидали библиотеки, музеи, но эта деятельность их была побочною, а не главною. Такую перемену в папах нужно приписать тому значению, какое получили в XVIII веке знание и искусство. Но потому-то и можно надеяться, что когда знание из отвлеченного превратится в нравственное, т. е. из бесцельного познания причин сделается познанием причин небратства, а искусство будет поучительным изображением этого небратства и его причин, и когда такое знание и искусство получат силу, то окажут подобное же действие и на папство, обратив папство — господствующее — в учащее, в исследующее соборно, всемирно-соборно тот же нравственный вопрос о причинах небратства. Понятно, что обращение, примирение папства с православием находится в зависимости от того усердия, от той распространенности, которую получит дело о братстве у нас самих; тогда сами папы благодаря влиянию, приобретшему силу, обратят музеи, и теперь сближенные с храмами, в храмы-музеи.

Историю папства можно разделить на два периода, из коих первый период господства окончился Бонифацием VIII. Тот же народ, который возвеличил папство, дал ему светскую власть, нанес и оскорбление в лице Бонифация VIII, отвел его в плен [75]. В то же время Дант осудил папство, как светское. Второй период начинается возвращением папства в Рим, строением Ватикана [76], где пап-

ство, дозволив Рафаэлю поместить Данта в числе богословов (в диспуте о таинстве), тем признало незаконность светской власти. Комедию Данта, т. е. осуждение светской власти, могли читать и неграмотные, и не в одной Италии, а везде, где она была изображаема. Катедраль флорентийский, поместив самого Данта с раскрытою книгою его сочинения, как бы приглашал ее читать. В этом отношении, и только в этом, Дант — союзник православия.

Папство в отношении науки виновно не в том, что оно считало ее служанкою религии, а в том, что оно употребляло науку не на исследование причин небратства, не на всеотеческое дело, а на поддержание своего господства и своей непогрешимости.

Папы, сделавшись основателями музеев, тем самым сделали и первый шаг к сближению с православием; но чтобы папство сделало и еще шаг к сближению с православием, т. е. чтобы перешло от науки и искусства, чуждых религии, к науке и искусству, составляющим с религиею одно, нужны и с нашей стороны труды и усилия и тем большие, что самая цель, которая будет ими достигнута, несравненно выше целей чисто научных и только художественных; наши усилия и труды д⟨олжны⟩ б⟨ыть⟩ направлены, во-первых, к сближению знания с верою, — а такое сближение произойдет, когда знание будет, как выше сказано, исследованием причин небратства; во-вторых, к сближению надежды с искусством, — сближаться же надежда с искусством будет, когда искусство, восстановляя прошедшее, отцов, будет мирить сынов, чтобы составить из них собор для действительного осуществления надежды всеобщего воскрешения, при чем только и возможен крепкий союз сынов, братство, в котором любовь соединится с правдою. Чем более знание, сближенное с верою, искусство с надеждою, т. е. музей с храмом, общество с церковью (правда с любовью), получат силы и значения, тем более можем иметь надежды на примирение с католицизмом; сила же и значение их пропорциональны трудам и усилиям, которые мы употребим на создание храмов и музеев и на соборное исследование в них, ибо в них, в этих трудах, будет говорить дух времени, подобный тому, который в прошлом веке принудил пап отказаться от политики и побудил их предаться созиданию музеев. И Рим представляет благоприятную почву для восприятия этого духа, ибо не только храм св. Петра имеет свой музей в Ватикане, храм Иоанна Латеранского соединен с музеем того же имени [77], но и сама конгрегация распространения веры (Congregatio de propaganda fide) [78] при помощи миссионеров, которых она имеет во всех частях света, созидает себе музей. Но не говоря уже о музеях, отдельных от храмов, не говоря об институтах — соборах — исследователей немецких, французских, которые давно уже там существуют, и существуют отдельно, сам Ватикан, заключающий в себе древности классические, этрусские, египетские, какое может иметь отношение к христианским храмам, если католицизм считает христианство противоположным язычеству? А устранение, примирение этого противоречия православие и ставит своею задачею. Усвоив себе единство веры и знания, правды и любви, папство будет читать себе осуждения и в панегирике, который ему написан художниками в Ватикане, и в Варфоломеевской ночи, и в картинах превозношения его над светскою властью (Григорий VII и Генрих IV, Александр III и Фридрих I) [79]; еще большее осуждение будет читать себе папство в палате, разрисованной Рафаэлем, так как в разъединении, которое там выражено, виновно то же папство, которое было вождем западной Европы. И осуждение это будет плодотворно, потому что из сознания виновности, ставшей на место жалкой, бесплодной непогрешимости, родится мысль, которой тесен будет и Ватикан, и храм св. Петра, ибо она воспримет в себя не только музеи, хотя и бывшие при храмах, но чуждые им, воспримет в себя и те институты исследователей (фран-

цузские, немецкие), о которых говорилось. И чем глубже папство проникнется сознанием своей погрешимости (Примечание 45-е), тем оно будет православнее, ибо православие, не приписывая непогрешимости ни каждому в отдельности, ни одному из всех, ставит ее целью совокупного действия всех, т. е. вселенского собора (Примечание 46-е).

При обращении базилики в христианский храм к средней абсиде пристраивались обыкновенно две другие абсиды, из которых в одной хранились книги, а в другой — сосуды и вообще принадлежности богослужения; из первой образовалась библиотека, из второй — хранилище вещественных памятников; и все эти три части, таким образом, составляли одно целое. Но между храмом и музеем существовала еще более тесная связь; древний храм, как мы знаем, допускал изображения и не святых, и даже более того — язычников, в подлинниках даются наставления, как писать философов, сивилл, между философами упоминаются, кроме Платона, Аристотеля, Плутарха, и историки, как Фукидид, трагики, как Софокл; и православная церковь не составляла в этом исключения, даже католицизм в этом отношении поступал совершенно так же — католицизм, как известно, почти канонизовал Аристотеля, и на картине в церкви св. Екатерины в Пизе, изображающей Фому Аквинского, несколько ниже его, по обе стороны, изображены Платон и Аристотель, от уст которых идут к св. Фоме золотые нити, означающие, что в богословскую систему св. Фомы вошли также учения Платона и Аристотеля. Таким образом, нетерпимость в этом отношении принадлежит не древней Руси и не средним векам, это — специальная принадлежность новейшего времени, уступка протестантизму, подражание ему; следовательно, по православному воззрению, к соединению музея с храмом нет препятствий, и портретное собрание не составляет чего-либо несовместного с храмом, и потому вопрос может состоять не «*о соединении их*», а о том, почему музей существует отдельно от храма; ибо что такое музей, отделенный от храма, как не раскол, «*наука-ересь*», а ученое общество — самочинное собрание (Примечание 47-е). И неужели же все эти явления — музей, наука, должны быть отнесены к таким, которые могут быть только терпимы и не могут служить для назидания; если же они могут служить для назидания, то почему церковь ими не пользуется; а если они только терпимы, следовательно, как зло, то почему она их не искореняет?.. Если бы мысль о соединении музея и храма явилась, интересно знать, кто большее оказал бы сопротивление этому соединению, или, вернее сказать, воссоединению — духовные или светские? Надо полагать, что духовные; хотя и светские не отличаются особою терпимостью к духовному, но тем не менее наибольшего сопротивления должно ждать со стороны духовных, как это ни странно, как ни удивительно, в особенности в настоящее время, когда с одной стороны, с юга надвигается штундизм (Примечание 48-е), требующий поучительности и по этой именно причине отделившийся, а с другой стороны заявляет о себе старообрядчество, которое требует от духовенства также учительности. Для протестантов вопрос о храме и музее, которые в отделении теряют образовательную силу, есть вопрос о соединении; для православных же и католиков это — вопрос о воссоединении; но в высшей степени замечательно, что протестанты, соединив музей с храмом, перестанут быть иконоборцами, противниками поминовения, т. е. самые причины к отделению их от католицизма уничтожатся; мало того, создастся необходимость, и необходимость неизбежная, к соединению. Католицизм же, или папство, допустив в храме музей, который есть выражение знания, т. е. исследования, не может признавать своего главу — себя — непогрешимым. В этой-то непогрешимости, в праве, присвоенном папами, решать догматические вопро-

сы, вводить новые догматы и вообще новшества, и заключается существенная причина отделения католицизма от кафолицизма.

Признавая в учении о Троице образец собора, мы должны будем признать в первой человеческой семье собор вселенский, так как в ней заключался весь род человеческий (Примечание 49-е). Но собор этот продолжался до тех только пор, пока в первой человеческой семье существовало согласие. Затем, когда род человеческий распался, тогда те, которые уверовали в Бога единого, общего для всех людей и в то же время надеялись, что через их потомство будет дано благословение всем коленам земным, т. е. произойдет соединение, или, иначе сказать, видели в потомстве своем миссионеров единства, апостолов, или народ иереев Бога вышнего,— сочли нужным для сохранения своей веры обособиться от всех. Но тем не менее в отделении, в отчуждении себя ради даже сохранения веры в единого Бога, ради упования на будущее единство нельзя видеть приближения к соединению. Впрочем, не Авраам служил своим потомкам образцом в отчуждении от других народов, ибо, по библейскому сказанию, Авраам принял чуждых, неизвестных ему странников как близких, как родных, как Самого *Единого Бога*[80] и этим признал, что *Единый* по отношению к нам, *в Себе — при единстве — Он заключает и множество.* Явление Аврааму трех странников заключает в себе для Авраама и для его потомков урок об отношении к тем, от которых он отделился и которых потомки его чуждаются и теперь. Патриархи хранили эту мысль о собирании, потомки ее забывали; пророки напоминали и предвозвещали собор, исполнителем же этой мысли был сам Христос, пославший вестников; несогласие среди этого собрания разных народов вызвало необходимость нового примирителя — собора в соборе. Согласно с этими самыми соборами, в которых и последний не считал себя окончательным, последним, необходимо признать их вселенскими. Мы можем и должны даже представить этот ряд соборов заседаниями одного и того же, еще не оконченного собора, а всех живших позже последнего заседания этого многовекового собора, и в особенности самих себя, виновными в том, что собор не был продолжаем. Протестанты, проповедовавшие против соборов и церкви и тем препятствовавшие их продолжению, не замечали, что они сами (протестанты) были виновниками того, что соборы не достигли *окончательной цели*, которая лежала в их основе, т. е. *примирения*... Соборы не пришли еще и к тому, чтобы предметом своих исследований сделать причины вражды или небратского состояния; первые два собора выработали лишь образец примирения, в следующих, до седьмого, они раскрывали способ действия; наконец, седьмой собор защищал необходимость внешнего выражения против тех, которые хотели ограничить религию лишь мыслию и чувством; этот собор защищал, во-первых, иконописный храм, т. е. храм поучительный, воспитывающий для объединения в единой мысли и чувстве, в чем только и может заключаться цель наглядного поучения; во-вторых, собор этот защищал мощи святых и все, что служит к напоминанию о них, а также моление за умерших (вселенский синодик) (Примечание 50-е); путем же такого воспитания сама церковь обращалась бы в постоянный собор, каждый приход призывался бы к соборному деянию, к устроению всеобщего мира, так что все поместные соборы были бы частями одного вселенского и их нельзя было бы ни различать, ни тем более противополагать вселенскому.

Деяния так называемого седьмого вселенского собора состояли в исторических и даже археологических исследованиях; он собрал мнения отцов всех предшествующих веков по вопросу об иконах и вообще живописи; кроме мнений он основывался на обычае, т. е. на употреблении церковью икон в предшествующие века; но что более всего делает этот собор вселенским, это то, что он не вошел в рассуждение по вопросу, который ему делали противники икон:

«Необходимы ли иконы для спасения?» По образу мысли того времени положительного ответа на этот вопрос нельзя было дать, но собор не придал мнениям, взглядам века значения равного вселенскому преданию. Определения этого собора и до сих пор не были еще надлежащим образом приведены в исполнение, а потому едва ли мы имеем право жаловаться, что со времени седьмого не было вселенских соборов...

Почему вселенские соборы прекратились и прекратились ли они? Может быть, последующие соборы ничем в действительности не отличались от предыдущих и только не были признаны вселенскими? Католики и называли их вселенскими, мы же, не удовлетворяясь ими, не давали им такого наименования. Так католики Флорентийский собор [81] называют VIII вселенским; но если бы даже на Флорентийском соборе и состоялось примирение, то и тогда нельзя бы было приписывать ему наименование вселенского, ибо такое примирение сделало бы лишь возможным вселенский собор; вселенский собор предполагает согласие двух половин, но такого согласия пред Флорентийским собором не было, потому восточная церковь не признала и самой флорентийской унии. Затем не было и предварительных соборов, соборов для примирения, вероятно потому, что перестали верить в возможность достигнуть этим путем примирения, и имели, конечно, основание не верить — собор, в смысле спора, утратил, по-видимому, доверие. Но если бы даже собор духовенства всех христианских исповеданий и достиг примирения, согласился на соединение, то решения этого собора все-таки не были бы приняты народом или народами (Примечание 51-е), потому что образование положило резкую грань между народом и образованным классом, и согласие на соединение между образованными классами не может иметь никакого значения для народов, различия между которыми коренятся в самом быту их. Соединение между духовенствами не только христианских, но даже и нехристианских стран, благодаря индифферентизму, или терпимости, легко может состояться; но такое соединение не имело бы никакой цены и было бы даже сигналом к новому расколу. Впрочем, нет ничего прискорбного в том, что примирение не может состояться на таком основании, потому что, если бы народ и согласился на него, оно не было бы действительным примирением; для действительного примирения нужно народ ввести в собор, нужно мир, нужно народы всех религий обратить в собор... Между церковью и собором — по объему — нет и не должно быть различия; различие заключается в том, что собор предполагает определенное сознание единства, даже больше — он предполагает совокупное общее действие, тогда как церковь основывается на неопределенном лишь сознании, на чувстве лишь единства; таким образом, обращение церкви во вселенский собор предполагает определенное сознание каждою местностью, каждым даже членом церкви своего отношения к целому миру, такая церковь и была бы соборною, каковою она и в настоящее время называется, но не есть. К счастью, седьмой собор отстоял средство для приобщения народов к собору или для обращения их и целого мира в один собор, отстоял вселенский синодик и иконописный поучительный храм и вообще внешние действия. В положениях 7-го собора заключается возможность соединения музея и школы с храмом.

Благодаря, конечно, седьмому собору, который дал живописи священное значение, создалась и теория живописи (Иоанн Дамаскин) [82], которая приравнивала живопись ко всем искусствам, служащим внешнему выражению, тогда как древний мир даже не дал особой музы зодчеству, ваянию, живописи. Живопись, благодаря тому же собору, не была удержана в своем полете — именно полете, потому что ни расстояние, ни время не составляли для нее препятствия, *внутреннее* не было для нее недоступным, она писала то, что было за стенами,

что происходило в душе, внутри человека и т. п. По причине такого образовательного значения иконописи продолжением вселенских соборов можно считать то строительно-иконописное движение, которое созидало храмы, историровало их; движение это обняло не только Россию, но и весь запад Европы усвоил византийскую иконопись; движение это не прекратилось и в настоящее время, хотя почти утратило свою поучительную силу; утрата этой поучительной силы и составляет силу протестантизма. Иконопись на Западе, подавленная протестантизмом в храмах, возродилась в музейной и вообще монументальной живописи, не приводящей, однако, к сознанию разъединения и не указывающей пути к соединению. Подавляющее влияние протестантизма, враждебного всему, что служит к соединению, не только проникло к нам, но даже вошло в нас, вошло в самое духовенство, выражаясь в нем предпочтением проповеди поучительному богослужению, пренебрежением к образовательному значению иконописи, и к иконописи вообще (иконы стараются скрыться сколько можно, стушеваться не только в частных домах, а даже и в храмах), сказываясь полною уверенностью, хотя и скрываемою, в силе и истинности протестантства и в бессилии православия, так что не столько страшен нам штундизм, сколько этот, живущий в нас самих, союзник протестантизма. А живет он, этот союзник протестантизма, и в большей части интеллигенции, выражаясь в благоговении к отвлеченному разуму; живет он в интеллигенции, не считающей необходимым для разума, мысли внешнего выражения, проявления вовне. Благодаря тому же протестантизму, наши светские школы враждебны церковно-приходским, и всякий школьный учитель ставит себя бесконечно выше священника, полагая, что у него можно многому научиться, тогда как в храме учиться нечему. Благодаря, наконец, тому же протестантизму, вырыта непроходимая пропасть между наукой и религиею, храмом и музеем; и, конечно, не далеко то время, когда строительно-живописное движение, в котором, как сказано, мы видим продолжение вселенских соборов, прекратится. Протестантизм не столько вреден даже для Германии, которая терпит противоречия, даже возводит их в закон разума,— всю разрушительную силу протестантизм может проявить у нас, которые не умеем оставлять в жизни то, что отрицаем в теории. Против протестантского собороборства (протестантизм есть и соборо- и иконо- и делоборство) нужно не соборо-поклонение, *нужно действовать соборно*, соединиться в один собор, так чтобы каждый приход, каждая отдельная местность вошла в него; и это нужно точно так же, как против протестантского иконоборства нужен музей,— музей нужен как внешнее выражение собора. Нам, впрочем, нет нужды вступать в борьбу с протестантизмом, если он восстает только против отдельных икон, если он восстает против дел, разумея под этим только личные дела, которые, действительно, не имеют силы, как не могут иметь образовательной силы и отдельные иконы; мы говорим о соборной, так сказать, живописи, о храме, всемирно-исторированном, также как и о делах не личных, а о деле всеотеческом. (Единая соборная живопись, как единая и соборная церковь, как единое и совокупное дело, единое, соборное толкование, т. е. проект.) Против протестантского собороборства, допускающего личное толкование, нужен собор, исследующий причины, по которым люди приходят к различным толкованиям, из чего и создаются различные религии, толки — состояние, протестантизмом одобряемое, признаваемое *за то, что так и быть должно*; но при этом исследовании *необходимо самое толкование* Писания, ведущее только к раздору, *заменить исполнением* Писания, т. е. устранением причин к раздору — нужно обращение мира, людей всех местностей в собор отцов учащих и сынов учащихся, из коих ни один не считает себя святым, непогрешимым, ибо христианство учит покаянию, сознанию своей вины, поэтому-то вход в храм

и есть место для кающихся, а первая часть литургии — литургия оглашенных, т. е. кающихся; это объясняет также, почему православие не признает чистилища — чистилище мы имеем в самом храме, как покаяние.

Говоря об обращении мира в собор, под словом «мир» мы разумеем все признаваемое стоящим вне религии, т. е. не церковное, светское, мирское, временное, *плотское*, если церковное признавать *духовным*; и этот мир, хотя и связанный экономико-юридическими отношениями, тем не менее и он, как и церковь, есть собор, но собор искаженный; искажение его состоит в том, что он не ставит своею задачею действительного примирения, братства; но поставить этот вопрос он *может*, и тогда сделается действительным собором; так что если бы какой-либо парламент вместо того, чтобы продолжать прения, задался вопросом о причинах существования партий,— не в нем (парламенте), конечно, ибо он представляет только партии, раздирающие самую страну, которой он служит представителем,— то он и сделался бы собором. В мире есть и специальные международные конгрессы, которые представляют собою распавшийся вселенский собор, ибо вселенские соборы — центральные, представительные — были собранием пастырей и учителей, под последними разумеются ученые, так как в эпоху вселенских соборов, особенно последнего из них, светское — т. е. светская наука — как отдельное, почти не существовало. Есть в мире и поместные соборы, это — парламенты, законодательные палаты; существуют подобные же соответствия и между другими делениями церкви и общества: каждый приход имеет свое собрание, храм, несколько приходов имеют соборный храм, затем кафедральный и т. д.; но эти церковные союзы не имеют ничего общего с сельским миром, с волостями, уездами и проч. (Примечание 52-е); существуют и еще соответствия между миром и церковью: вероучение — в церкви, наука — в мирском обществе; иконопись — в одном, живопись — в другом, и вообще — церковное искусство и светское искусство и т. д.

По протестантскому воззрению отдельное существование светского и духовного, военного и гражданского, *совершенно нормально*... Но нельзя забывать, что протестанство, даже и умеренное, признает до известной степени законными ереси и расколы; радикальное же протестантство в ересях и расколах видит жизнь религии; тогда как православная, соборная церковь в разделениях не может видеть действительного блага — напротив, она, *православная церковь*, как печалование обо всех вообще раздорах, *в науке, не исследующей причины небратства, не может не видеть ереси, а во всех разнообразных собраниях, сходках, конгрессах, парламентах, не имеющих целью устранение причин к раздору*, не может не видеть раскола, не может не ставить их наравне с инославными, с иноверными, ибо она, *сама православная церковь*, есть, как сказано, печалование о всех вообще раздорах. Впрочем, если *православная церковь*, будучи по существу печалованием о всех раздорах, *и не задается целью исследования причин раздоров*, причин неродственности, небратства *сознательно*, то в той цели, которую она не отвергает (разумеем примирение религий), если понять ее надлежащим образом, и заключается устранение причин небратства (междусословных, международных и проч.), без чего, как это было уже сказано, никакого примирения и соединения произойти не может; но духовное в действительности такою целью не задается, а хотя и считает возможным действительное примирение, признает возможным примирение только вне мира, вне времени, т. е. когда не будет времени, когда, следовательно, будет уже поздно, и благодаря лишь этому, духовное уживается и с наукою, в настоящем ее виде, и со всем светским, мирским, допускающим вражду, как необходимое; только в прежнее время допускалась эта вражда, как необходимое зло, и потому «*мирское*» было синонимом греховного, в настоящее же время светское не признает себя греш-

ным, и, мало того, во вражде оно усмотрело путь к прогрессу, в своих недостатках оно видит свое достоинство; в настоящее время возводится в обязанности не достигать, а сознавать свое достоинство, считая его врожденным по происхождению, вероятно, от приматов. Пока светское будет относиться легкомысленно к порокам, к злу, до тех пор духовное должно считать его расколом, а пока будет раскол между духовным и светским, соборов ни центрального, ни местного быть не может — местные соборы не могут приступить к делу, к устроению поучительных храма и богослужения, пока не будут направляемы центральным.

Впрочем, местный собор может и теперь приготовляться к совокупному действию с центральным, если только не будет вносить при этом никаких новшеств, а даже будет восстановлять старину; и если, руководствуясь единственно поучительностью, он будет сближаться, с одной стороны, с старообрядчеством, а с другой — не ссорясь с протестантством — даст высшую миротворную поучительность, то в этом выразится требование времени, требование, чтобы православие не оставалось безответным пред восстающими на него сектами, которые все могут быть распределены на два класса — на отвергающие новшества (старокатолики [83], т. е. стародогматцы) и на отвергающие старину (протестантские, рационалистические, мистические). Такой собор напишет на куполе своего храма (согласно с древними изображениями, существовавшими уже в X веке в храме монастыря св. Луки в Ливадии) угрозу суда, т. е. будет торопить примирением, пока есть еще время; на фризе напишет примирительный катехизис как выражение Богословия и философии; на стенах же изобразит священную историю, внося в нее и светскую, согласно с палеею и хронографом; будет писать и местную летопись, отмечая как предмет покаяния то, в чем должны покаяться, сознать себя виновными партии в нынешних городах — земские, дворянские и всякие другие.

Собор, имеющий целью действительное примирение всех религий, отыскивающий коренные причины разделения их, может остановиться только на бытовых, на коренящихся в образе жизни причинах. Бытовые причины, коренящиеся в образе жизни, существуют и в настоящее время в виде отдельных сословий; из этих сословий духовное и светское, от которых зависит почин собора, хотя и составляют еще особые сословия, особенно у нас, но не различаясь по образу жизни, если и будут сопротивляться сближению в общей мысли, то продолжительным такое сопротивление быть не может; гораздо скорее можно ожидать от них, как городских, как сходных по образу жизни, совокупного противодействия осуществлению собора *в самом действии*, которое у городских должно быть общим с сельскими жителями. Происхождение различных толков у единого человеческого рода, рода смертных о Подателе жизни, о судьбе человеческой объясняется способами пропитания. Главных способов пропитания два — земледелие и скотоводство. Город не имеет своего особого источника пропитания, город только перерабатывает добываемое первыми двумя способами; он не имеет и самостоятельной религии, а только преобразованную из тех двух, которые возникают у землевладельческих и кочевых народов. Первоначальная религия, которая предшествовала разделению на кочевников и земледельцев, была верою в небесных Сына и Отца, отношение между которыми обозначалось третьим существом (Примечание 53-е). Религия кочевых — вера в сурового, грозного Бога, так как самый способ пропитания требовал умерщвления животных, и это умерщвление сделалось кровавыми жертвами (Примечание 54-е). Религия земледельца — вера в Бога (или богов) милостивого, которому приносили плоды. В грозности, в суровости, в нетерпимости и нужно искать происхождение исключительного единства.

Задача центрального собора — не исследование только причин различных толков, но и устранение их для соединения всех в один собор, в собор действия для цели, которая у смертного рода может быть лишь одна. На этом основании религии могут быть разделены:

1) на земледельческие, в которых заключаются все задатки истинного христианства, так как для земледельцев, живущих в родовом, патриархальном быту, и в Боге будет понятна родственная любовь, но только наука и образование могут любовь, ограниченную семьей или племенем, возвести до универсальности; должно присовокупить также, что евхаристия и воскресение мертвых также имеют задатки в земледельческом быту.

2) Городские религии бывают или художественно-, или промышленно-*идолопоклоннические*; последние (промышленное идолопоклонство), отрицающие первые (художественное идолопоклонство, т. е. поминовение отцов) и есть идоло- или иконоборческие религии, религии вообще отрицающие внешние выражения. Доказательства тому, что идоло- и иконоборческая религия есть вместе религия промышленно-поклонническая (мануфактуро-лятрия), может представить и византийское иконоборство; ибо императоры-иконоборцы, лишив храмы иконописи, обратили в храмы свои дворцы, украсив их всем, что может сделать искусство, порабощенное промышленностью. Существовали, конечно, и последовательные идолоборцы, которые не поклонялись идолам и промышленности; но такие секты по неустойчивости, по сравнительно малой распространенности их не заслуживают внимания; не следует придавать им и значения, ибо на энтузиазме, на явлениях исключительных нельзя построить чего-либо прочного.

3) Кочевые религии, к которым нужно причислить (кроме первобытной, ничем не отличающейся от первобытной земледельческой) еврейство и магометанство, бывают воинственные (исламизм) и торговые (иудаизм). Исламизм соответствует той стадии кочевого быта, когда разрозненные племена соединились для завоевания или сделались завоевателями; так приняли магометанство татары и турки; для аравитян же исламизм был, можно сказать, проектом завоевания мира. Переход к городу легок вообще, а для кочевых легок в особенности — завоеватели руками завоеванных строят города; но город оказывает свое действие, изнеженность лишает кочевников воинственности, и религия, применяясь к новому быту, превращается в богословие.

Общее во всех этих религиях-расколах, в религиях земледельческой, городской, в ее художественно-идолопоклоннической стадии, и кочевой, есть поминовение отцов умерших; отрицается же такое поминовение только тогда, когда город творит себе идола из промышленности. Хотя, впрочем, поминование и отрицается в идолоборческих религиях, как у протестантов, отчасти у магометан, но изгнанное в одной форме, оно появляется в другой — у протестантов музеи, юбилеи, магометане чтут могилы своих святых... Значение идолоборческих религий заключается в том, что они показывают действительное значение поминовений, учат не ограничиваться одним только поминовением, своим отрицанием идолоборческие религии заставляют поставить целью действительное воскрешение.

Примирение религий может заключаться лишь в обращении кочевых народов в земледельческие и в возвращении города к селу, но к селу, в котором естествознание будет душою и разумом земледелия, в котором знание вообще будет одушевлять сельскую жизнь. К этому нужно прибавить, что село с зимнею промышленностью и скотоводством не уничтожает, а только ограничивает крайности двух родов быта, городского и кочевого.

В селе с зимнею только промышленностью, т. е. где промышленность не

составляет исключительного занятия, не может быть промышленного идолопоклонства; не может быть там и художественного идолопоклонства, ибо природа не только постоянно перед глазами, но в ней совершается и главная работа села. Знание в селе не может служить исключительно промышленности, ибо для села главное заключается в обеспечении урожая; потому же знание в селе не может остаться чистым, неприкладным, а религия внутреннею, духовною, как не может сделаться и фетишизмом, язычеством; следовательно, сельская наука, согласная с религиею, будет изучать самые условия, причины смертности, а искусство в родовой, но неограниченной племенем или народом, религии будет не мысленным, или искусственным (т. е. мнимым), восстановлением, а действительным воскрешением. Таким образом, из всего этого видно, что *религия, наука и искусство в воссоединившем в себе город и кочевой быт селе будут одно.* Народ, переменяя образ жизни, может, и даже очень долго, сохранять религию, родившуюся при иных условиях жизни, но в таком случае религия делается одною формою; точно так же народ, оставаясь при прежнем образе жизни, принимает новую религию, но в таком случае самая религия значительно изменяется.

Для вселенского собора необходимо одно только условие, условие это — желание мира. Признавая коренными причинами разделения единого человеческого рода на различные религиозные толки — бытовые условия, мы с примирением религий получим действительный мир, при котором невозможны ни война, ни революция.

Теоретическое разделение религии, которое можно назвать последним словом науки, разделение, в котором религии расположены, как партии парламента, где религии пантеистическая и деистическая с различными оттенками их составляют крайнюю правую и крайнюю левую, дуализм и магометанство — правую и левую, христианские ереси составляют правый и левый центр, а христианство, которое и само не представляет единства, распадаясь на православие, имеющее в основе своей село, католицизм, соответствующий первой стадии развития городской жизни (идолопоклоннической), и протестантство, соответствующее второй стадии развития городской жизни (идолоборческой), составляет центр; такое представление религий, очевидно, не имеет в виду примирения их, а, напротив, признает необходимость вечного их существования, вечного разделения религий, видит в них не различные лишь толки, но вечный спор; в таком представлении выразился взгляд, по которому религии есть различные лишь толки, не имеющие в основе своей ничего действительного. Наука о религиях, исследование их, тогда только достигнет полноты, когда будет изучать религии в связи с самим бытом народа; и когда это положение (о связи религии с бытом) будет признано верным, такое признание будет требованием собора как тех, которые изучают религии, так и тех, которые изучают быт, т. е. всех изучающих человека и общество. И если собор имеет в виду не изучение только причин раздора, но и самое примирение, то явится необходимость присутствия на соборе и естествознания... Таким образом, вселенский собор будет собранием представителей всех специальных знаний, собранием всех представителей науки (Примеч. 55-е).

Сообразно теоретической классификации религий (Прав. обозр., 1884 г., № 3, стр. 497-я) [84], собор представителей всех религий распался бы на шесть партий, христианство же, составляющее центр, нельзя считать за партию. 1. к крайней правой принадлежат язычники и нынешние пантеисты; 2. к крайней левой — иудеи и нынешние деисты; 3. правую составляет дуализм (Примечание 56-е), по учению которого Бог благ, но не всемогущ; 4. левую — ислам, по учению которого Бог всемогущ, но не благ; 5. к правому центру принадлежат язычествующие ереси христианства, отрицающие личность Сына и Духа, и 6. к ле-

вому центру — иудействующие ереси христианства, не допускающие равенства Сына и Духа с Богом Отцом (Примечание 57-е). Все эти религии и ереси можно соединить в две партии, из которых каждая состоит из трех фракций, причем правая партия будет языческая, а левая — иудейская; и обе партии, ненавидя друг друга, согласны между собой в одном, в общей ненависти к христианству; и если бы этот собор шести партий обратился в судилище, то судилище это и было бы то беззаконное соборище (Пилат — язычник и иудеи), которое осудило Христа. Но осудив христианство, эти партии могут прийти в раскаяние, так как религии эти представляют лишь крайности, которые удовлетворить человека не могут; однако раскаяться и признать христианство они могут только тогда, когда само христианство не будет отрицанием только крайностей, а таким соединением противоположностей, которое в настоящее время оно само объявляет непонятным. Впрочем, автор статьи в сочувствии видит некоторую слабую аналогию чуду единения беспредельного и личного; а между тем слаба не аналогия, а слабо сочувствие, слаба любовь между людьми, слабо согласие; люди теснят друг друга на каждом шагу и потому так свыклись с мыслию, что они, т. е. личности, составляют друг для друга стеснение, ограничение, а не расширение, как бы это было, если бы были устранены причины, заставляющие друг друга теснить и ослабляющие сочувствие; стеснение, существующее в действительности, возведено в философию, в религию, словом, почти признано законом мысли. Иначе и быть не может при нынешних условиях жизни, но этим условиям нельзя придавать безусловного значения.

Нельзя не заметить, что никакая любовь не может служить аналогиею для того пункта христианской истины, который поставлен автором статьи в «Православном обозрении» первым и по которому Бог беспределен и личен. Но в каком символе автор вычитал такую истину; христианство не знает Бога единоличного, мы читаем: «Верую во Единого Бога Отца», что предполагает и сына, а не во единого Бога — лицо, которое может быть и одно. «*Бог беспределен и личен*» есть отрицание любви, отрицание второго пункта, который ставится самим автором,— «Един в трех лицах». Христианство выражается вполне одним пунктом «*Бог беспределен, но не единоличен, а триличен*»; беспредельным же и личным признают Бога и деисты. И если христианство выставляет триединство как образец для многоединства, то совершенно понятно его центральное положение, как представляющего проект мира для всех религий, ибо тогда христианство будет продолжением того самого, чего недостает пантеистам и деистам, язычествующим и иудействующим. Что не понятно для людей, живущих в вечных раздорах, то будет понятно для того, кто хотя чувствует только сокрушение о раздорах.

Вселенские соборы имели дело с пантеизмом и деизмом уже в лице ересей, то язычествующих, то иудействующих; и продолжению их, т. е. последующим соборам, придется иметь дело с теми же формами религий, если только все их можно свести на пантеизм и деизм. Осуждать бесполезно, потому что, очевидно, есть причины, порождающие эти крайности: в созерцательных характерах проявляется пантеизм, в характерах деятельных — деизм; иногда эти две формы религии совмещают с двумя племенами: пантеизм с арийским племенем, деизм с семитическим. Но если узость поля деятельности, борьба, нечистые средства, к которым поневоле приходится прибегать, отталкивают многих от практической деятельности и принуждают их бросаться в пантеизм, довольствоваться мечтами, то при совокупной деятельности, обращенной на устранение причин зла, деятельная, практическая жизнь потеряет свой отталкивающий характер. Расширение поля деятельности произойдет тогда, когда собор поставит себе вопрос о причинах происхождения крайностей, заставляющих челове-

ческий род распадаться на деистов и язычников, так как причины эти, очевидно, кроются в бытовых условиях жизни, ибо пантеизм соответствует земледельческим формам жизни и первой стадии развития городской, а деизм соответствует кочевым формам и второй стадии развития городской жизни; из этого следует также, что научная классификация религий может быть сведена на практическую, объясняющую их распадение. Вместе с тем становится очевидным, что вопросы о городе, о городских религиях, о кочевниках и религиях войны, так же как о селе и его суевериях, рассматривать и решать отдельно невозможно; села будут оставаться при своих суевериях и скудости, пока города остаются при неверии и роскоши; существование грабителей-кочевников находит свое объяснение главным образом в существовании городов с их роскошью, как существование хищников объясняется существованием травоядных. Роскошь городов вызывала соединение кочевников в большие массы и нашествия их. Вопрос о магометанстве тесно связан с вопросом о промышленности и торговле.

Ислам признает войну открытую, а еврейство ведет войну скрытую, войну обманом. Но если бы города и отказались от роскоши, то магометане не отказались бы от войны явной, так же как и евреи, не имеющие других, кроме обмана, средств к жизни, не отказались бы от войны тайной. Кочевники могут и обращаются к земледелию, а евреи? Вмешательство в дела магометанства необходимо признать неизбежным; занятия, подобные занятию англичанами (в 1884 г.) Суакина, Берберы, или с нашей стороны — Мерва, Серакса[85], необходимы; но занятия эти, сделанные в видах промышленно-торговых, дают им вид ненавистных захватов; но если бы эти занятия делались только в видах или обращения кочевников в земледельцев, или для предотвращения эпидемий — такие занятия могли бы быть встречены с сочувствием даже со стороны всего лучшего в самом исламе.

Если корыстолюбие, проявляющееся в обманах, кражах, роскоши, составляет сущность города, а пьянство и проституция суть необходимые следствия, принадлежности, городской жизни (Примечание 58-е), как это признают и сами экономисты, и как это особенно сильно выражено у Лекки[86], то понятно, что городские религии, религии, не признающие в городской жизни зла, должны были допустить или индульгенции, как католицизм, или же спасение одною верою, как протестантство; из этого, между прочим, видно, в какой тесной связи религии находятся с бытом.

Протестанты, уничтожив обрядность в храме, вне храма завели театры и оперы; а католики самое богослужение обратили в оперу, внесли в самый храм роскошь; очевидно, что не католицизм только, но и протестантизм находятся в зависимости от городского быта: протестантизм разрешает роскошь, а католицизм подает даже пример роскоши в своих храмах. Под видом спасения одною верою давалась идульгенция корыстолюбию, сребролюбию, роскоши, т. е. промышленности и торговле. Вопрос об этом коренном пороке города и следствиях его показывает, что город не совместим с христианством, что католические индульгенции и протестантское спасение верою явились необходимостью, как только городская жизнь была признана благом. При такой связи этих вопросов понятно, что отдельные специальные конгрессы по какому-либо одному из них, как, например, по вопросу о пьянстве, о проституции, не могут привести к удовлетворительному решению; специальные конгрессы, оставаясь отдельными, могут ставить вопросы только об ослаблении городских пороков, искоренение же городского порока может быть задачею лишь соединенных конгрессов, для этого необходимо соединение всех специальных конгрессов в один вселенский собор.

Но и вселенский собор, в смысле центрального, решить городской вопрос не может, ибо для решения его необходимо содействие и всех поместных. В руках центрального собора — знание и искусство; *знание* же *есть* и представление мира как распавшегося собора (вследствие забвения смертности), и представление его восстановленным, т. е. *проект всеобщего братства*; а искусство есть образное выражение и распадения и восстановления, т. е. архитектурно-живописный образ мира, в котором одинаково сильно и художественно выражено как распадение, так и восстановление; и этот образ должно ввести в душу каждого путем воспитания как схематическую формулу, в которой должны расположиться все мысли, все понятия; для этой цели и служит вышеописанный поучительный храм-музей. Впрочем, поучительность тогда только достигнет цели, когда все здания, общественные и частные, сделаются частями музея, его, так сказать, службами.

Живопись, только отрекшись от самостоятельности и свободы, в союзе с зодчеством, пребывая в единомыслии с знанием, исследующим причины распадения, сознает свое назначение содействовать приобщению всех к вселенскому собору, станет миссионером храма-музея. Входя в учреждения научные, художественные, живопись всем им кистью будет проповедывать о соединении, т. е. будет уяснять и содействовать вступлению их в собор; в зданиях этих учреждений живопись будет подробно развивать те изображения науки и искусства в их отделении от религии, которые мы видели на западной стороне фриза поучительного храма, будет изображать им и путь к восстановлению единства, развивая изображения восточной стороны фриза. Все здания, отмеченные такою живописью, будут делаться частями поучительного музея; иначе эти изображения остались бы только схематическими, не получили бы подробного развития, и искусство не было бы постоянным и верным спутником, выразителем знания. Эти изображения полезны не потому, что отвлеченный путь доступен для немногих, а потому, что художественные картины и знающим, самим философам, дают яснее и глубже понять и тверже сохранить в памяти истины, проповедуемые этими изображениями. Сокращенная историческая живопись — на стенах того же поучительного центрального храма — в отдельных учреждениях и во всех местностях, т. е. в музеях местных, областных, уездных, волостных, получит подробность, полноту или дальнейшее развитие, и, таким образом, живопись сделается миссионером соединения местных музеев с центральным, так же как она была миссионером соединения специальных учреждений с общим; и исторические картины местных музеев, будучи подробным только развитием исторических же картин центрального музея, этим самым сделают местные музеи частями центрального. Живопись имеет и международную миссию, обличая бывшее разделение или содействуя сознанию этого разделения и указывая на соединение.

ПРИМЕЧАНИЯ К СОБОРУ

1. Анафемы нужно обращать не на лица, а на *мысли* и *догматы*, как *идеолатрия*, препятствующая *единомыслию*, и на *бездействие*, увековечивающее рознь — разномыслие; единомыслие дается только общим священным делом, и истинное православие состоит в сокрушении, *в печаловании* о разъединении.

2. *Собор* и *сбор* (набор), или внешнее собирание, *всеобщая сельская воинская повинность*, и собирание внутреннее, *всеобщее обязательное воспитание*; последнее и делает сельскую воинскую повинность переходом от наборов для защиты от себе подобных, для взаимного истребления, к собору для всеобщего

оживления. Всеобщеобязательное образование есть повинность всего ученого и интеллигентного класса.

Вопросы, поднятые на соборах, решаются наборами, т. е. войнами, или лучше сказать, что эти вопросы так же мало решаются войнами, как и соборами. Сколько было соборов по вопросу об иконах, сколько было войн между иконоборцами и почитателями икон, а решился ли вопрос об иконах?! Если иконопочитатели готовы были, чтобы сохранить образы умерших, убивать живущих, а иконоборцы убивали иконопочитателей за то, что они довольствовались по-видимому образами умерших, не очевидно ли, что не только войны, но и оснований для спора между признающими иконы и непризнающими их не будет, когда произойдет переход или перевод (пасха) от наборов для взаимного истребления к соборам для всеобщего оживления.

Собор есть военный совет, или совещание, не только по вопросу о неродственных (неприязненных) отношениях сословий и народов (вообще людей), но и по вопросу вообще о неродственном отношении природы к роду человеческому, потому и сбор может быть или мобилизациею для защиты от себе подобных, или же мобилизациею для регуляции (управления) стихийными силами, предупреждающей разрушительное (прямое или косвенное) действие стихийных сил и обращающей это действие в созидательное. Организация армий, или объединение сил каждого народа, не может иметь *конечною целью* взаимное истребление; такое объединение сил каждого народа может иметь целью только соединение всех армий, или сил всех народов, в деле регуляции слепыми силами природы. При всеобщей воинской повинности международные гарантии войны теряют всякое значение. Если все *поселяне* воины и все *поселения* крепости, то и война не может ограничиваться одними войсками и укрепленными местами. Покровительство на войне учреждениям науки и искусства также не может иметь места, если все эти учреждения в каждом поселении объединены в музее, составляющем самую крепость. *Вселенский собор, или международный съезд*, есть также военный совет, но уже исключительно в смысле, т. е. по вопросу о регуляции природы. Так что вопрос состоит в том: или истребительнейшая война, война до окончательного взаимного уничтожения, или же всеобщее примирение для взаимного возвращения всех утрат, потерь, причиненных взаимною борьбою, т. е. для всеобщего воскрешения. Только всеобщее воскрешение есть полное выражение действительного, положительного, вечного мира и согласия, ибо только всеобщее воскрешение дает, во-первых, силам, затрачиваемым в борьбе (в борьбе всех родов — народной, сословной, личной), эквивалентный исход в деле, в деле Воскрешения, и во-вторых, только оно, *всеобщее воскрешение*, дает вознаграждение за издержки, или утраты, и не равноценное только, а действительное, тождественное, т. е. возвращает все утраченное. Проект вечного мира, основанный на возвращении жизни убитым, или на всеобщем воскрешении, имеет решительное преимущество пред всеми проектами, основанными на забвении убитых, на забвении из-за выгод, из-за корыстолюбия.

Вселенский собор есть совокупность всех специальных международных съездов, объединенных в общей цели, т. е. в видах разрешения вопроса *о неродственном состоянии*. Одолеваемые со всех сторон — ламаизмом в Восточной Сибири, исламизмом в самой европейской России, протестантизмом в лице штунды на юге, католицизмом на западе, западным буддизмом во всей России,— что нам остается делать, как не сойтись на собор, как *на общую думу*, и пригласить своих противников для заключения мира, чтобы сойтись наконец со всеми во *вселенской Думе. Собор и есть вселенская Дума о великом* царственном деле, *деле воскрешения*.

В идее нет ничего выше православия; но тем резче бросается в глаза не-

соответствие идеи с действительностью. В идее православная церковь и единая, и соборная — на деле нет в ней ни соборов, ни единства. Она не допускает *господствования*, т. е. не прибегает к светской власти против иномыслящих и не терпит вмешательства мирской, т. е. *не отеческой еще*, власти в церковные дела... Впрочем, такое отделение светского от духовного, когда власть правящая *еще не отеческая* по отношению к управляемым, а управляемые *не сыны* в отношении власти, *не братья* между собою, не представляет ничего идеального, *православного*, и для православия такое отделение светского от духовного составляет предмет печалования...

По неимению общего дела не было *постоянного* вселенского собора. Вселенские соборы были *чрезвычайными* собраниями, собиравшимися для примирения церковных раздоров. Но примирительное их дело было неудачно именно потому, что не было *общего дела*. Прекращение вселенских соборов указывает на индифферентизм, на отчаяние достигнуть примирения. И бессилие, бесплодность — бесплодная трата сил — международных специальных съездов происходит также от их розни. Ни один вопрос, по поводу которых собираются эти съезды, не может быть решен в отдельности, без содействия всех других съездов по специальным вопросам. Даже надлежащую лишь постановку все вопросы, по которым собираются специальные съезды, могут получить только в общем собрании всех специальных съездов, ибо все эти вопросы составляют различные лишь стороны одного и того же вопроса, вопроса о причинах неродственного отношения между людьми и о неродственном отношении природы к людям; так, вопросы, которыми занимается метеорологический конгресс и все съезды по естествознанию, относятся к последнему отделу, т. е. к вопросам о неродственном отношении к нам природы. Но недостаточно и одного соединения всех съездов по специальным вопросам во *всенаучный международный* съезд, нужно, чтобы это соединение было *непрерывным*, *при всех сменах было бы постоянным*. А что всего важнее, так это сознание, что дело, исполняемое всеми членами этого всенаучного международного съезда, *собора*, есть дело священное, есть дело Божие. Нет нужды даже в вере, чтобы понять всю истинность этих простых слов — «*ничего не можете творить, если не будете на лозе*» [87]. В этих словах Сына человеческого и Сына Божия не одно лишь осуждение или отрицание розни, но и требование соединения сынов человеческих в деле отеческом, а *в деле отеческом* и заключается общая цель, цель священная, само христианство. Что же касается собора специально-церковного, собранного для соединения, которое не исключает ни войн, ни вообще всего неродственного,— такой собор не имеет значения. Вселенский собор, как соединение всех международных съездов в деле всеотеческом, будет собранием сынов, образцом для которого будет не организм, а иной, высший тип; этот вселенский собор будет продолжать дело последнего собора, ибо нынешние международные съезды можно рассматривать как распавшийся собор. Последний собор не исключал из себя знания, потому что тогда и не было другого знания, кроме религиозного, если не считать иконоборцев за представителей светского знания, хотя они сами себя признавали более религиозными, чем политическими.

3. «Относительно внешнего культа,— говорит иностранный писатель (An. Leroy-Beaulieu) [88],— восточная церковь занимает не средину, а стоит сзади, ниже и протестантизма и католицизма». Русская же церковь стоит в этом отношении еще ниже греческой. «Мужик,— говорит тот же писатель,— молится всеми своими членами» [89], т. е. иностранный писатель осуждает этими словами полноту внешности, при которой молитва переходит в действие, и при том это действие не есть только личное, ибо православная литургия господствует над вниманием всех,— молятся, так сказать, *все по общему молитвеннику*; иметь при

себе свой молитвенник значило бы *выделять себя из общего дела*. Давая такое важное значение внешности, православная церковь не допускает в то же время живописи, ибо имеет только *фигуративное письмо*, не допускает *музыки*, отвергает музыкальные инструменты, даже пение заменяет многоголосными словами; литургия в православной церкви не драма, а *служба*. Православие не желает искусства, т. е. не хочет обманывать себя, а желает действительности. Отвергая протестантскую *рознь*, православная церковь не желает и папского единства, в основе которого лежит *гнет*, а между тем не составляет и вселенского собора, т. е. не имеет единства без гнета, и потому нет у нее и общего действия. Литургия едва начинается и еще далека от конца — это только *благовест*. Даже *внешний собор*, который должен обратиться в *собор внутренний*, далеко еще не окончен. Вся миссионерская деятельность есть только *благовест*, призыв к делу, для которого не составлена еще программа, нет и орудия. *Пуританизм* [90] — высшая степень протестантизма. Вот описание пуританского храма: «Murs blanchis à la chaux; en guise d'autel une table; point de vitraux, point d'orgue, point de croix, jamais un chant; rien qui aide à prier, rien pour pacifier, exalter, attendrir» *, словом, ничего, что напоминает присутствие Бога в его жилище. «Философ пуританизма Карлейль, и у него был единственный ученик Фроуд, хотя влияние Карлейля во вторую половину XIX века, — говорит Aug. Filon, — равнялось влиянию Гете в первую половину этого века» [92]. *Верования*, по Карлейлю, суть *иллюзии* религиозной оптики... Все религии, по его мнению, ложны в своих догматах и истинны в принципе. Бог есть, и больше ничего мы не знаем; но этого и довольно для него. Молчание — единственная молитва [93]. К отрицанию изображений, музыки, пения в пуританском храме (отрицающем и самый храм) присоединяется отрицание *Слова*. Чтобы в храме было молчание, нужно, чтобы вне храма слово употреблялось только для самоотрицания. Вот это — *истинный унитарианизм* [94], который, отрицая в человеке не только действие, а даже и слово, не мог допустить и в Боге Сына-Логоса. «Эта доктрина молчаливого обожания, веры без догмата, как музыка без слов, усыпляла» его (Фроуда) «сомнения, не отвечая на них. Она удовлетворяла и религиозному инстинкту и критическому духу» [95]. Хотя всю историю они (Карлейль и Фроуд) признают библиею, но в истории они видят только героев, притом по своему выбору; так, Карлейль видит героя в Кромвеле и не признает героя в Наполеоне; Фроуд Генриха VIII возводит в герои и развенчивает Елизавету. Шотландцы — народ героев, ирландцы же — народ мошенников (vauriens), Ирландия — крыса, Англия — слон [96]. Но мечта Карлейля о земледельческой колонизации с целью облегчить города от опасного переполнения заслуживает уважения. La terre moralise, disait — on à Chelsea ** (предместье самого торгового города Лондона). Несправедливые к ирландцам, Карлейль и Фроуд говорили горькую правду и англичанам относительно захватов колоний, парламентаризма. Даже в унижении Елизаветы, может быть, высказывается желание освободить англичан от ексклювизма, самообожания. Карлейль и Фроуд — это почти не западники, по крайней мере в этом отношении. Карлейль не рационалист и не супранатуралист, ни одно из «*измов*» к нему не приложимо, он решительно их отвергает: скептицизм — это паралич, материализм — профанация творения Божия, механическое объяснение вселенной — это интеллектуальное злодеяние, посягательство на величие вселенной... Вдохновение, инстинкт он предпочитает *толь-*

---

* Стены, выбеленные известью; вместо алтаря стол; никаких витрин, ни органа, ни креста, никогда — пения; ничего, что помогало бы молиться, ничего, что бы успокоило, возбудило, смягчило [91].

** Земля морализует, т. е. делает нравственными, говорили в Chelsea [97].

ко лишь рассуждению, *только лишь* рассчету, как пророков, поэтов, героев предпочитает *только лишь* философам, *только* мыслителям, политикам, как песнь ставит выше слова; признает же Карлейль лишь одно молчание. «Молчание,— говорит он,— есть сокровище души, самое драгоценное благо в наше шумное время. Горе тому, у кого нет ничего, что бы не могло выразиться словом» [98]. Молчание, конечно, предпочтительнее слова, если в этом слове нет всеродственного слова, выражающегося и в соответствующем ему, т. е. во всенародном деле, и молчание было бы смертью, если бы не было приготовлением к такому делу.

4. Разрушением памятников (и мощей) заявила себя революция и у нас в 1812 году в лице Наполеона и его войска, так же как и реформация в лице Тверитинова [99] и т. п. заявила себя у нас иконоборством.

5. На вопрос: «Значит ли пребывать в истине, быть совершеннолетним человеком, если придавать важность и действительность мыслимому только, мнимому, задуманному?» — отвечается: нет, это значит быть философом. Если анафематствование может быть признано строгим, то лишь потому, что оно относится к философам, т. е. несовершеннолетним. Возражения против изображений, которые делались Иустином и Климентом [100] в то время, когда христиане на гробницах и символическим письмом и символическими изображениями выражали свои верования и упования,— возражения эти нужно относить не к христианству, а к философии. Не от Христа, а от Платона научились презрению к изображениям Иустин-философ и Климент-учитель, а не *отец церкви*.

6. По синодикам не только поминают, но и проклинают, как в синодике недели православия [101] (проклинать — это исключительная, впрочем, принадлежность недели православия), и проклинают за мысли, за догматы, т. е. проклинают отсутствие единомыслия (так бы это должно быть); но вместе и благословляют тех, которые единомысленны, исповедуют единомыслие словом, умом, сердцем, писанием и изображением, следовательно, тех, у коих нет разлада между сердцем и умом, нет внутреннего разлада; благословляют и мыслителей, писателей, художников, распространяющих и утверждающих одну и ту же истину словом и изображениями, т. е. миссионеров, благословляют согласных между собою. Синодик не будет вселенским, не будет иметь полноты, пока соборы будут отлучать, что, конечно, легко, а не исследовать причины появления ересей, вызвавших необходимость отлучений. Отлучать стало легко, потому что церковь стала настолько бесчувственна, что, отсекая у себя члены, делая себя калекою, не чувствует боли, не сознает своей искалеченности. Если религия есть совокупная (вселенская) молитва всех живущих о всех умерших, то из молитвы не может быть исключен и Иуда — этот последний грешник; исследование как составная часть молитвы, очищая грешников, не может исключить и Иуду из предмета своего действия. «*Сие творите в мое воспоминание*»,— этими словами положено начало христианскому синодику. Кающийся разбойник первый вписал себя в синодик словами: «*Помяни мя Господи*» [102]... Сознание смертности в лице близких есть внутренняя причина, порождающая синодик; раскопки есть схождение в могилы, есть дальнейшее раскрытие мысли о смертности; само общество есть братство сынов, живущее у могил отцов (церковь), сходящееся (собор) в определенные дни и часы для поминовения, для вечери (литургия) и ведущая запись умерших (синодик).

7. Если первая устная молитва есть синодик, то и первый опыт письма должен быть составлением синодика, расширяющегося по мере воспитания; пусть это письмо будет первоначально-символическим, будет символическими изображениями, какими началась христианская иконография и началась притом на гробницах. Иконография и в этих уже изображениях обнимала, говорят све-

дущие в этом деле, все существенное содержание христианской веры. И почему воспитание не начинается у могил прадедов или прапрадедов, почему не начинается с сознания, что он, ребенок, не сын только своих живых родителей, но и внук, правнук умерших дедов или прадедов. На праздные вопросы ребенка о рождении, о начале, можно бы было обращать его внимание *на конец*. Почему педагогия нынешняя игнорирует вопрос о конце?.. Потому-то наше воспитание и лишено всякой серьезности, не имеет прочной основы. Педагогия, подделывающаяся под детские понятия, может быть только фальшью; а то, что взрослым приходится скрывать от детей, это — по большей части — наши пороки. Школа есть произведение *рационализма*, т. е. *отрицания отечества*, и будет воспитывать *не сынов*, пока не восстановит поминальных дней, пока не обратит истории в синодик, а географии в описание не жилищ только, но и кладбищ, т. е. школа будет воспитывать не сынов, пока она не будет музеем. Религия есть совокупная (вселенская) молитва всех живущих обо всех умерших *к Богу отцов — молитва, переходящая в дело*. Отсюда понятно значение поминальных дней в воспитательном деле, ибо без поминальных дней нет религии. Новый семинарский устав освобождает от школьных занятий учащихся в «*дни поминовений*». Освобождая от школьных занятий, новый устав не лишал бы эти дни *образовательного значения*, а даже увеличил бы такое значение, если бы сама служба сделалась поучительною. Составители устава, действуя вопреки духу времени, требующему сокращения праздников и вообще не понимающему значения *поминовений*, совершили истинный подвиг и показали редкую проницательность. В видах *оживления знания* светским учебным заведениям нужно подражать в этом отношении духовным учебным заведениям. Если наука исключает из своей области знание родителей, или поминовение, то она сокращает свою территорию, мертвит знание. Преподаватели словесности могли бы, т. е. должны, к дням поминовений давать такие темы для сочинений, как воспоминания о своих дедах и отцах, преподаватели географии должны требовать к этим дням план и описание родины, т. е. отчины; и тогда учебные заведения не были бы обвиняемы в том, что они отучают учащихся от своих, делают их чуждыми дому и семье, роду-племени, своему селу, приходу; напротив, учебные заведения будут тогда приготовлять вступивших в эти заведения к изучению своих, родных, но в духе вселенском, а не в духе партикуляризма. Исходным пунктом «*реформы*» школ, или, точнее сказать, восстановления их истинного значения, и должно быть изъятие вселенских суббот из будничных дней и обращение их в воспитательные дни. Значение поминальных дней (каждой субботы) заключается в том, чтобы *поддерживать общение каждого с родиною и приготовлять к изучению ее, как части вселенной*, так что связь с родиною будет не в ущерб и вселенскому союзу и собору.

8. Если у каждого есть свои страдания, свое горе, т. е. свой крест, а также и свое дело, дело жизни — крест, как искупление, то и наперсный крест должен иметь для каждого свои особенности, отличия, должен быть личным выражением «*крестного слова*». Хотя в наше время много говорится о личности, а между тем не принимается не только никаких мер для сохранения личных особенностей, а даже все делается для уничтожения их, потому что *однообразие* принимается за *единство*.

9. Синодик был установлен гораздо ранее даже произнесения Христом «*Сие творите в мое воспоминание*», ибо он родился вместе с памятью в первом сыне человеческом, видевшем смерть своих родителей.

10. Кладбище есть синодик, писанный на земле — на лице земли — рельефный синодик. Кладбище есть только монументальное, и то неполное воскрешение, а синодик — воскрешение лишь номинальное; святцы, или жития,

есть словесное воскрешение, а храм — полное монументальное воскрешение. И теперь еще на ектениях мы слышим мольбы «*о зде* (т. е. в храме) *лежащих*» (и это выражение показывает, что храм был кладбищем) «*и повсюду*».

11. В 1855 году праздновали столетний юбилей первого нашего университета и большинство, кажется, совсем не знало или забыло, что в этот год исполнилось тысячу лет, как полагают, от изобретения славянской азбуки [103]. А между тем, этот год ознаменовался событием чрезвычайным, хотя почти не замеченным, событием принесения мощей — *частицы той руки, которая первая начала писать по-славянски*, и первое слово, которое эта рука написала по-славянски, было: «*Искони был логос*» [104]. И если эта частица не стала в основу университетского храма, не обратила его в памятник Кириллу, то зависело это уж, конечно, не от недостатка достоинства первоучителя; напротив, в нем было столько силы, что он мог бы оживить университет, обратив его в музей, он, который сам был и вивлиофикарием и профессором при храме Премудрости. Он вместе с братом еще до падения Царьграда положил начало освобождению его: он принес слово евангельское кочевникам, признававшим в Боге только суровую правду, он проповедывал любовь, он сделал для всех народов понятным слово Писания вопреки треязычникам-католикам. Он предвидел недостатки и протестантства и начал перевод с богослужебных книг, которые назначены для службы, для дела, и для слушания также и неграмотным. Он сошел с своею проповедью к самому низшему слою общества, к крестьянам, к славянам.

12. На саркофагах, приготовлявшихся заранее для продажи, оставлялось место для надписи, а иногда (parfois) и для изображения умершего (René Grousset. Etude sur l'histoire des sarcophages chrétiennes) [105].

13. Церковная народная школа без рисования и живописи, или иконописи, есть величайшая бессмыслица. Задача школы не в том состоит, чтобы создавать философов, ибо философ — не идеал человека, а *односторонность*, *уродство*; философия, как мысль без дела, есть *абсурд*, *порок*.

14. Но синодик американских кладбищ и музей не выражают раскаяния, ибо этот музей не школа и священным себя не считает, в союзе с храмом не состоит. Америка и не народ, а штаты и не имеет народной литературы, которая рассказала бы о начале штатов и о кончине американских племен.

Если рассматривать человека как животное только (zoon politikon) [106], то и определение политической географии, как описание жилища человеческого рода, будет удовлетворительно. Если же человек есть не бесцельное существо, если он есть «*животное, которое погребает*», то и определение политической географии нуждается в дополнении, выражающем цель жизни человеческого рода; погребение же может быть целью только тогда, когда будет и в действительности тем, чем оно было в предположении, т. е. оживлением, сохранением жизни. Политическая география должна рассматривать землю не как жилище только человека, но и как кладбище. Если бы география была писана *сынами* человеческими, то не описанием *жилища* была бы она занята, ибо жилище есть только оборонительное орудие *для еще живущих* против естественной, смертоносной силы; сыновнее описание земли было бы описанием того, что они, сыны, делали для возвращения к жизни умерших отцов или желали делать, но исполнить своего желания не могли. Египет, Мексика и Перу, Индия и Китай свидетельствуют о таких делах сынов. И если вся Африка не обратилась в Египет, т. е. в надгробный памятник, Америка — в Мексику, Азия — в Китай, то недостаток лишь умения, средств, а не желания было тому причиной. Если бы творцом географии был *сын*, то вместо политической мы имели бы *патристическую*, *отеческую* географию. В учебниках географии нет рубрики «*кладбища*»; археологическая география едва зарождается, но тем не менее переход от

географии политической к географии отечественной, археологической, начинается. Если Африка, Азия, Америка суть строительницы могил, то Европа вскрывает могилы, т. е. совершает схождение в могилы, делает новый шаг, новое усилие в деле, которое не удалось совершить ни Африке, ни Азии, ни Америке.

15. В некрополе Альба-Лонги [107] погребальные урны имели вид конических хижин, т. е. вид хижин, которые тогда служили жилищами.

16. Наступающий юбилей Мефодия (ныне уже давно прошедший) имеет ту особенность, что он *должен* и *будет* почтен и светскою и духовною служебою [108]. И светское празднование начнется накануне самого дня юбилея. Второе отделение Академии наук, т. е. высшее ученое учреждение в России, открывает праздник. На раннюю, так сказать, вечерню, в час пополудни, Академия созывает торжественное собрание, на котором обещает раскрыть значение деятельности св. Кирилла и Мефодия. А Общество любителей духовного просвещения собирается почтить память св. Кирилла и Мефодия на другой день юбилея, т. е. на отдание праздника. Память тех, которые дали книгу славянским народам, должна быть почтена всеми учащимися — начиная от учащихся *азам* — читающими, пишущими, слушающими. Память их чтут не только православные, но чтут и католики, по справедливости же должны почтить и протестанты. Отвергая священную литургию, не могли, однако, не создать гражданской или секуляризованной литургии. Юбилей прежде был делом, а теперь стал словом и молитвою, не переходящею в дело, служебою светскою и духовною. В чем же должно состоять дело, действительная служба первоучителям славянским? В них *единство* славянских племен, основанное на общей книге; в них *примирен* католицизм с православием, европейский Запад с Востоком; для них *нет различия* между светским и духовным; осуществление этих трех единств и будет истинною службою (делом) солунским братьям.

17. К словам: «Внешним выражением синодика служит кладбище с его памятниками» приписано: лучше сказать, кладбище есть синодик, писанный на самой земле и отразивший в себе все неравенство, царствующее в обществе, утратившем понимание значения памятников, как поминальных трапез; с упадком же родства воцарилась на кладбищах мерзость запустения, т. е. разрушение памятников как богатых, так и бедных. Единственное средство против запустения — музей со школою на самом кладбище, чем и перенесется сюда центр тяжести общества, музей со школою, возвращающий сердца сынов отцам, восстановляющий памятники умершим чрез уничтожение неравенства среди живущих. Не гораздо ли естественнее (т. е. нравственно-естественнее) вместо перенесения кладбищ за пределы населенных мест — что делается по физической необходимости, по которой село превращается в город, — переселение живущих из городов в села, из центров на окраины. В перенесении кладбищ за черту населенных мест заключается отличительная черта города; хотя бы это случилось и в селе (как это и случается), — это значило бы, что село становится городом; чтобы не допускать превращения сел в города, и нужно переселение живущих из центров на окраины, на кладбища, к могилам отцов и вообще умерших.

18. Несмотря на строгость запрета, наложенного исламом на лицевые изображения, нарушения этого запрета были не редки. В Дамасской мечети, устроенной Валидом, в орнаментацию входили фигуры живых существ. Абд-ель-Малек в Иерусалимской мечети приказал изобразить рай и ад Магомета [109]. Даже и евреи не могли выдержать такого запрещения: иерусалимский храм Соломона не был ли явным нарушением второй заповеди, ибо в нем, как кажется, все было изображено, что есть на небе и на земле.

19. 1. Нижний этаж музея — краниологический или остеологический синодик с надписями, вещами и изображениями, перенесенными из разного рода могил. 2. Средний этаж — лицевой синодик или галерея портретов с живого лица на одной стороне и с мертвого лика — на другой, с деяниями на полях, в общей рамке подножия креста, выходящего в верхний этаж, который есть самый храм, где приносится бескровная жертва.

20. Вопрос о средствах восстановления всемирного родства ставится на место эгоистического совета *«познай самого себя»*, т. е. знай только себя, а не *об общей беде* радей и помышляй. Благодаря этому коварному совету, философия и самый мир признала своим представлением, и жизнь, историю превратила в миф. В этом совете Дельфийского оракула заключалась гибель самого оракула, а с ним и единства греческого. В нем уже заключалось учение о личном спасении. Между: *«Покайтесь, ибо приблизилось Царство Божие»* [110] и *«познай самого себя»*,— ибо (как подразумевается) приближается падение, гибель царства, или республик земных,— если и есть некоторое сходство, то различия между ними гораздо более, чем сходства. В *«покайтесь»* требуется личное самоосуждение и надежда на общее спасение, тогда как в *«познай»* заключается отчаяние в спасении общества и указание на личное спасение. В вопросе же о причинах страдания и смерти, или всеобщей гибели — в вопросе о причинах неродственности — заключается сознание греха распадения (покаяние), а следовательно, указывается и на средство спасения, и это средство заключается не в самом себе, не в отдельности, а во всеобщем лишь соединении, во вселенском соборе. Другое изречение того же оракула, которое стало основою ифики Аристотеля [111], уже предполагает первое изречение, т. е. знание только себя (личности), и дает совет — *«ничего слишком»* или *«все в меру»*, т. е. мера самое лучшее; совет этот относится, очевидно, к личностям, взятым в отдельности, а не в их совокупности. Алкивиад и Критий [112] хорошо поняли правило Сократа и повиновались только своим влечениям, своим демонам, и не сообразжались с благом Афин. *Сознаю*, это значит лишь, что *Я не ничто*; но ни мое существование, ни существование других от нашей мысли, от нашего представления еще не зависят. Мысль есть только план, проект общего дела.

21. Этот гнев Божий и изображен знаменитым немецким художником П. Корнелиусом, которого Германия чтила при жизни, как чтут только умерших, чтила почти как бога, говорит Théoph. Gautier (Les Beaux-arts en Europe, 1855, 2-me série, page 168) [113]. Апокалипсические сцены представлены в портиках королевского Campo Santo в Берлине. Предметом главной картины служит *«Истребление человеческого рода язвою, голодом, войною, смертью»* [114], представленное под видом четырех всадников, несущихся ураганом над толпою людей, гибнущих во всевозможных видах ужаса, страха, оцепенения, отчаяния. Это одна из лучших композиций немецкого великого художника, говорит упомянутый французский критик. По дикости, зверству, сильно выраженному в ней, она напоминает кровавые истребления нибелунгов. Подражание исчезает, становится незаметным при таком выражении старонемецкого элемента. Но было бы гораздо поучительнее, согласнее с пророческим духом Апокалипсиса, если бы всадник, которому власть дана изгнать *мир с земли* и внести *взаимное истребление* в среду народов, был представлен под видом не средневекового рыцарства, а под видом новейшего милитаризма, милитаризма городского, специального, которому подражали все народы земли, естественным же следствием коего ожидается, предчувствуется всемирная война. За этим-то Юношею (21 г.) с пылом и яростью воинственною, столько же одушевляющею коня, как и всадника, и достойною лучшего дела, следуют как необходимые спутники: второй всадник на белом коне в восточном костюме (индийском) с эфиопскими чертами лица,

со стрелами, омоченными *ядами всех язв*; затем третий всадник — иссохший, преждевременно состарившийся, на черном исхудалом коне, с весами, на которых корка хлеба перевешивает все золото земли. Все завершается четвертым всадником, под которым конь блед, это — смерть.

Под этою картиною самоистребления рода человеческого изображены добродетели человеческие, и конечно, для того, чтобы показать всю слабость и ничтожество их сравнительно с человеческим злом, представленным в верхней картине.

22. Одна мысль видеть в истории работу спасения — работу поколений, генераций, в разные эпохи, или периоды, истории, показывает, сколько образовательного материала заключается в таком понимании истории, если только не будем ограничиваться историею одного еврейского народа и определеннее обозначим самую работу, в которой заключается спасение. Но это уже 3-е слово, для изображения которого недостаточно и самого храма, которое требует для изображения живописи внехрамовой, кремлевской, живописи, обращающей самый Кремль в воспитательный музей для народа, призванного под видом воинской повинности к всемирно-историческому делу.

23. В толковании притчи о купце, ищущем добрых *«бисирей»*, нужно видеть свидетельство Иоасафа (т. е. Будды) [115], что не в нирване спасение, нужно видеть и сознание собора философов от Фалеса до Гартмана и Ницше, что несть спасения в знании без действия. Это — картина не прошедшего, а будущего, она как бы создана для проективного музея.

24. В мысли, что богословие есть спор, или диспут, о таинстве согласия, заключается обличение богословия. Картина ожесточенного спора (реализма) о таинстве согласия (идеализма) могла бы быть картиною соединения *реализма* и *идеализма*.

25. Если французы оставили культ св. Женевьевы, спасительницы Парижа от Атиллы, от кочевых орд Азии, то это потому, что есть народ, который они причисляют к туранцам, он-то и защищает их от чистокровных туранцев [116]. Шенавар мог заменить св. Женевьеву гением человечества, благодаря лишь России, оттеснившей кочевые орды, от коих и спасла св. Женевьева Париж; точно так же, благодаря мужикам-пахарям всех стран, Шенавар мог считать богов всех стран мифами, а не действительностью, так как не знал, не испытывал их слепого могущества, защищаемый от них мужиками-пахарями, принимающими на себя весь гнет, все удары этого могущества; мужики же пахари всех стран, на себе несущие весь гнет слепых сил, и до сих пор не перестают признавать богов не мифами, а действительно существующими, за что и обзываются теми, которых защищают, суеверами и изуверами. Мифология — не басня, а истина, действительность, и никогда ее не убьет метафизика, так же как и сию последнюю никогда не убьет позитивизм, ибо сей последний есть лишь *недостаточное знание той силы, которою хочет управлять* так называемая мифология. Отрицательное отношение к мифологии означает лишь то, что нельзя отделять музея исторического (ибо как иначе назвать этот Пантеон) от музея естествознания, который продолжает наблюдать и над тифонами и над богами Олимпа, относительно которых религия учит не поклоняться им, а естествознание находит, что господство их не прерывается, история же свидетельствует, что и страх к ним не прекращается, что народы, боясь одних богов и обольщаясь другими, готовы всегда идти на бой за своих местных богов. Чтобы не оттолкнуть иноверцев, а привлечь их, нужно только не сливать с храмом этот музей, но и не отделять его от храма; полное слияние храма с музеем могло бы оттолкнуть от него и массу простого народа. Обращаясь к иноверцам, мы не будем скрывать своего единения с храмом, ибо не можем нахо-

диться во вражде с самими собою; но отказать, например, татарам от посещения музея значило бы, признавая всеобщность воинской повинности, не признавать всеобщности воспитания.

26. Очевидно, что под чудовищными формами нужно разуметь необузданные стихии, слепые силы природы; и потому индусская мифология, изображающая их под видом чудовищ, ближе к истине и действительности, чем греческая, представляющая их под видом людей, хотя человек этими силами вовсе не управляет. В пристрастии к эллинизму, к художественности, и кроются недостатки шенаваровского музея.

27. Море создало из *сынов* — блуждающих по морям купцов, ищущих прибыли, создало *граждан*, ищущих в свободе и равенстве счастья, так же как океан создал европейцев, думающих в том же (т. е. в свободе и равенстве) найти высшее благо. Море, как и океан, разрушало родство, создавало пиратов, флибустьеров и купцов, возбуждало промышленную конкуренцию, превращало *сынов в граждан, создало город*.

28. Вся эта история могла бы быть упрощена: воин убивает жреца, воина убивает буржуа, а этого, последнего (в тот самый год (1848-й), когда Шенавар думал расписывать Пантеон) собирался убить фабричный рабочий.

29. Вся история, представленная в картинах Шенавара, может быть изображена в лице Хама: непочтительностью Хама начинается история, и если род человеческий не поймет всемирного значения притчи о блудном сыне, то восстанием сынов против отцов и кончится всемирная история.

30. Моисей — единственный пророк, которого не убили свои, хотя он и не обращался в бегство. Из позорного бегства своего полководца-пророка последователи его (магометане) сделали Эру. Сравнительной науке религий дóлжно противопоставить *бегству* Магомета *вольное страдание* Христа, хотя и Христос мог бы *избежать* страданий, и Магомет мог *не бежать*, а *пострадать*. Христос, идущий на казнь, и Магомет, спасающийся от нее, как бы военною хитростию, что ставит его несравненно ниже даже Сократа! Магометанство верит в бегствующего Магомета, как христианство в распятого Христа. *Геджира* (бегство)[117] и *распятие*?!

31. Ратуя против пеленания, которое дает человеку вертикальное положение, не желает ли Руссо обратить человека в четвероногое существо? Руссо видит в ребенке свободное существо, говоря, будто человек *рождается* свободным; но свобода при детской беспомощности есть свобода лишь на смерть — своею жизнью ребенок *обязан* всецело заботам о нем других. Руссо желает также избавить, спасти от горестей детство, которое их менее всего имеет, желает ученье обратить в игру, т. е. хочет осудить человека на вечное детство. Не Гомера, а Руссо нужно было изобразить слепым.

32. Философия развенчивает поэзию, обрубает ей крылья, лишает ее роскошных одежд, сдирает с нее, можно сказать, кожу — это истина вместо красоты.

33. Наука, как произведение сословия, очень верно изображена мрачною ночью, этот мрак не рассеет не только факел, как это изображено на картине, но и газовое и электрическое освещение, т. е. наука останется бессильною, пока она не выступит из келий, лабораторий, физических кабинетов, анатомических театров.

34. Правда еще не добродетель, благоразумие — отрицательная добродетель, терпение — признание зла, и мужество еще не победа над злом, а лишь бесстрашие пред ним.

35. В то время, когда Фейербах читал свои лекции о сущности религии и христианства, в которых *богословие* превращалось в *антропологию*, в это

время Шенавар задумал превратить *храм Бога* в *храм человеку*. Живописи он приписывал миссию религиозную и философскую, т. е. миссию превращения религии в философию, и притом в философию очень не глубокую — в философию Кузена [118]. Символический образ, долженствовавший заменить алтарь, мог служить лишь символом эклектической религии, которая, как не дело, ни в чем больше и не нуждалась. Шенавар, говорит Silvestre [119], разрушает одну систему за другою, создавая из них свою собственную, которую также разрушает. Если и ту систему, которая должна была найти свое выражение в росписи Пантеона, Шенавар также разрушает, то с ним можно согласиться... Потому-то и жаль, что план этот не осуществился. Удивляясь искусству выражения, нельзя не видеть, что система Шенавара приводит именно к тому, чего он так боится — *к абсурду* («Je ne crains qu'une chose, c'est l'absurde») [120].

Изобразить *всемирную* историю как факт он не мог по той простой причине, что ее и нет, нет истории *всемирной* в смысле участия в ней *всех* народов. Западники справедливо говорят, что Россия не имеет мирового значения, но это потому, что нет и *всемирной* истории.

Шенавар, как и отцы седьмого вселенского собора, видел в истинном искусстве, которое отдает предпочтение рисунку пред колоритом, *грамоту для неграмотных*. Предпочтение, отдаваемое колориту, увлекло живопись в салоны, сделало ее утонченною, а вместе и тривиальною. Что, однако, выиграли при этом сами художники? *Немногие* — деньги и ордена, *большинство* — бедность, и *все* — глубокое убеждение в своем ничтожестве.

Пюви-де-Шаванну [121] выпало на долю расписать Пантеон. Если этот импрессионист остался верен Третьей республике, то нужно полагать, что из его росписи вышло нечто очень жалкое.

36. На причины *небратства* не обращается внимания, потому что не признано важности заповеди *сыновства* — этой первой заповеди христианства, выраженной праздником Рождества Христова. Заповедь *«Будьте как дети»*, т. е. как сыны, как дочери, относится не к нравственной лишь области, но и к *знанию* и к *искусству, и вся религия уже в ней, в этой заповеди*. Праздник Рождества Христова не имел бы нравственного значения, если бы не был выражением этой заповеди — *быть сыном*. В сыновстве заключается долг к отцам, *т. е. вся религия как культ отцов. Сын человеческий есть сын всех отцов, как одного отца, и Сын Божий есть Сын Бога отцов*.

37. Символические фигуры Религии, Науки и Искусства суть наглядное изображение нашего, т. е. православного, катехизиса, который состоит из тех же трех частей, веры, надежды и любви, которые должны составлять одно. Школьный катехизис, очевидно, не наш, не православный, хотя и делится на те же три части. Катехизис, или малое богословие, так же, как и пространное, носит характер протестантский. Небольшие поправки и вставки — о предании, например,— не изменяют сущности дела. Для православного нет никакой нужды доказывать каждое положение текстом Священного Писания; в православном богословии нет также нужды и в рациональных доказательствах, которые ничего доказать не могут. Иное дело вселенское предание, или, лучше, обычай поминовения, которое может быть доказываемо, или констатируемо, американскими, буддийскими и всероссийскими кладбищами; но и предание, как доказательство *от прошлого*, может быть оспариваемо, подлежать спорам; одно только *дело* и притом *всеобщее*, т. е. *воскрешение, как доказательство от будущего*, заставляет умолкнуть споры, оно — *доказательно*, ибо *обращает к действию*.

38. Зло человек понимает, обыкновенно, только тогда, когда оно является в резкой форме, т. е. когда он видит кровь, слышит стоны. При отделении нау-

ки и искусства от религии, которое религию лишает силы, знание — чувства, а искусство — смысла, мы не видим ни кровопролития, не слышим воплей; а между тем, и реформация, и секуляризация сопровождались войнами, и потому, говоря об этих отделениях, мы имеем в виду объяснить ими причины войны, или борьбы,— в соединении же мы видим условия мира.

39. Если в изображении хамитов, скрывающихся от стыда в глубь Африки, представлен порок, который обращает человека в скотское состояние, то нужно признать это изображение недостаточно сильным. Не нужно, однако, забывать, что хамитизм происходит или от крайнего недостатка, как у дикарей, или же от крайнего излишка, как наш позитивизм. Но не входит ли в изображение хамитов желание со стороны семитов и яфетидов оправдать свое господство над ними? К картине разрушенной башни, то есть крепости, воздвигнутой нечестием, а не любовью к отцам, крепости, защищающей сокровища и жен, а не прах отцов, присоединены изображения, которые можно назвать живописным *определением источников истории*. Предание представлено под видом *ветхой деньми* старухи, сидящей на разрушенной, *изъеденной временем гранитной могиле*. Долговечные животные (вороны) сообщают кратковременному существу былины старого времени; заржавленные орудия, черепа, выставляющиеся из земли или рассеянные по лугу, дополняют картину. За преданием следует история: старуха превращается в Музу, начинается собирание черепов, орудий. В этой картине можно видеть происхождение музея, музея, конечно, городского, к которому необходимо прибавить картину *«будущности музея»* для того, чтобы посетители музея выносили из него сознание необходимости повсеместного Музея, ибо, пока не будет повсеместного, умственного, искусственно-художественного и естественно-художественного почитания отцов, до тех пор невозможно будет братство. Потому-то церковная школа, которая не может иметь другой цели, как образование истинных христиан, *т. е. сынов человеческих*, должна обратиться в музей. Согласно происхождению и значению музея, и живопись музейская должна осуждать непочтение, отделение от отцов и особенно восстание против отцов (секуляризацию, реформацию), не может одобрить и злоупотребление отцовскою властью. Имея в виду, что музей, проект которого здесь предлагается, назначен для воспитания народа, обязанного воинскою повинностью, нужно яснее обозначить это соотношение. Недостаток описываемого музея, *назначаемого для воспитания народа, несущего воинскую повинность* (правда, далеко не всеобщую, в чем и заключается недостаток этой повинности, ибо если бы она была действительно всеобщею, то, будучи у нас по преимуществу сельскою, не отрывая при том от семьи, от родины, прихода, сообщала бы особо живой интерес воспитанию),— недостаток описываемого музея заключается в том, что не положен в основу его (музея) самый живой вопрос времени — вопрос о войне или борьбе (ожидаемой) между Германиею или вообще *Западом, иначе — морскими державами* (так как и Германия выступила на колонизационное поприще), и *Россиею*, словом, *между океаном и континентом*. Конечно, для музея *этот всемирный вопрос о войне есть вопрос о примирении*.

40. Поэма Гомера не имеет конца, она не говорит о взятии Трои, не говорит о торжестве греков; и в этом есть смысл, ибо торжество греков было подобно той преждевременной радости, которую испытывает полководец, когда, разбив находящееся пред ним войско, он спешит известить о своей победе, а между тем, с тыла появляется свежее войско, союзники побежденных. Римляне и были этими союзниками троянцев.

41. Ставя в центре К⟨онстантино⟩поль, мы следуем хронографу. Хотя и современная история дает важное значение К⟨онстантино⟩полю, но она не

ставит его центром, потому, конечно, что, заботясь только о внутреннем, она мало заботится о внешнем единстве, *не ставит целию мир* и внешнее разъединение не считает противоречием внутреннему единству; все внешнее так презирается, что при сознании внутреннего единства даже войны не считаются ни во что, даже войнам не придают никакого значения. Хронограф передает наше действительное отношение к К⟨онстантино⟩полю, ставя его на первом плане; тогда как нынешняя *русская* история и, так называемая, *всемирная* опускают такое отношение. Хронограф принимает самое живое участие в судьбе Цареграда, даже более живое, чем в судьбе своей родной земли; чтобы убедиться в этом, стоит сравнить начало повести о взятии Ц⟨аре⟩града с повестью о нашествии безбожного царя Батыя на русскую землю, которая начинается словами: «хощу рещи, о друзие, повесть, иже и *самех бессловесных* может подвигнути на плач» [122]; в повести же о Цареграде говорится уже о плаче не бессловесных только, повесть о падении Ц⟨аре⟩града творит плакати и *«нечувственное камение и самые стихии»*. Такое же сочувствие к К⟨онстантино⟩полю видно и в сказании *«о латынех, како отступиша от православных патриарх»* [123]; описав венчание Карла «греческим законом», но «примесив законы жидовские» [124] «да царство, рече, паки от Рима начнется», хронограф так оканчивает — *«сице убо первый союз градов раздрася, сице между матери и дщери вниде меч.* Виде же латыне изнеможение греческое примесивше (?) к своей прелести угров, поляков... и Вретанский остров» [125]... *«Падение Западной Римской империи»* есть, конечно, изобретение эпохи возрождения, вовсе неизвестное тому времени, к которому его относят. Уничтожение титула Западного Императора означает восстановление единства. Просьба римского Сената к императору Зенону о назначении правителем Италии Одоакра [126] с титулом патриция и оставление сана Августа за собою было *восстановлением единства*, хотя и номинального, тогда как присвоение титула Западного Императора Карлом Великим было *разрушением единства*; отречение Западных королей от титула «патриция» так же не законно, как и присвоение ими сана Западного Императора. Не менее незаконно было бы отречение от сана императора со стороны московских царей со времени падения Константинополя. Титул патриция, соединенный с званием немецкого короля, имел значение примирения латинского с германским, но он же, этот титул, означал подчинение константинопольскому императору. К сожалению, хронограф XVI века, начиная с Комненов [127], за неимением источников почти оставляет латынян и ограничивается перечислением греческих императоров, вставляя между ними сказания о царстве Болгарском, Сербском, Русском. Отметим, между прочим, и сказание хронографа об Евфимии Тырновском [128], который, после взятия К⟨онстантино⟩поля, хотел, кажется, Тырнов поставить на место К⟨онстантино⟩поля и делал то же, что впоследствии Макарий в Москве, собирал жития, мощи и проч. Но если хронограф не исключает из себя священных сказаний, то палея, которая в настоящее время заменена, так называемою, священною историею, не исключала из себя светского повествования. Если сравнивать палею с нашею священною историею [129], то нелегко признать происхождение последней из первой (правда, палея не детская книга, но тогда детской литературы и не было, и нужды в ней не признавалось, теперь же она хотя и есть, но не детская, а поддельная); тем не менее священная история есть та же палея, только переработанная протестантизмом и философиею равнодушия, или терпимости. Палея есть библия или, лучше, ветхий завет, доведенный до гибели жидовской (т. е. до разорения Иерусалима Титом), раскрашенный апокрифами, истолкованный прообразованиями и с постоянным обличением жидовинам, почему палея и называлась *«Толковая палея на иудея»*. Священная же история очищена от

апокрифов, даже от многого библейского; эта книга, назначенная для детей, уничтожила в себе все детское, прообразование потеряло в ней значение связи между ветхим и новым заветом и ничем не заменено; а полемика палеи заменена величайшим равнодушием. Палея не задумывалась поместить под 4-м днем творения сведения астрономические, пасхальные таблицы, сведения метеорологические, под 5-м днем палея помещает физиолог, нравственно-мифическую зоологию, а в 4-й главе Бытия объясняется эмбриология, проводится параллель между развитием ребенка и разложением трупа (3, 9 и 40 дни). Палея иногда называлась *«Книга Бытия небесе и земли»*. Конечно, сведения, сообщаемые палеею, сообразны знанию тогдашнего времени; но палея не оставляла этих сведений неизменными, она изменялась сообразно знанию времени; так бы и продолжалось, если бы само знание не отнеслось к ней враждебно. Палея, т. е. «Палея на иудея», обращаясь постоянно с обличениями к жидовинам, имела в виду обращение их в христианство, т. е. к единству; так что в этой брани, в этом гневе, была не ненависть, как бы это могли подумать. Священная же история отличается не только равнодушием, но и бесцельностью. Палея с толком, как она также называется, с толком, хотя часто натянутым, тем не менее она, излагая и поэтические легенды, как, например, о древе крестном, о биле Ноя, собравшем животных в ковчег от всех концов вселенной, и т. д., объясняет также происхождение идолов, как изображение мертвых людей за их храбрость, объясняет погребение и т. п. Наша же священная история игнорирует эти вопросы, которые палея объясняет апокрифически, и совершенно выделяет себя из всемирной истории. Хронограф и палея — это не памятники, имеющие историческое только значение, значение только для знания, для ученых; палея и хронограф — это произведения, имеющие смысл для воспитания, для жизни. Заменив палею священною историею, мы поступили так, подражая протестантству, протестантской Германии; но сама Германия, уничтожив все апокрифическое в храмах, восстановила апокрифическое в школах; т. е. и в этом случае впала в такое же противоречие, как при отрицании соборов, икон и проч. Мы стали подражать Германии и в этом восстановлении и ждем теперь, когда Германия заметит это противоречие и разрешит его. Для старообрядцев же и в настоящее время как палея, так и хронограф, и пчелы, и азбуковники [130] имеют живое значение. Степенная книга [131], так же как и царственная книга, и летопись [132], не есть простая летопись, записывание событий по годам; в этих книгах выражается стремление определить место России, или, вернее, Москвы, во всемирной истории, обозначить предстоящую ей задачу. Степенная книга говорит не о том, откуда пошла русская земля, а откуда началось скифетродержательство. Эта книга, т. е. Макарий, творец ее, который превратил Кремль в 3-й Рим, не мог уже остановиться на Рюрике, как родоначальнике рода московских князей, а произвел его от Августа, и такое производство было естественным выводом из тогдашнего знания, а не выдумкою. Те, для которых взятие Трои было всемирною победою греков над фрягами, т. е. варягами, могли дать троянское происхождение варяжским князьям, назвав троянцев фрягами, потому что эти фряги сами производили себя от троянцев, тем самым и Августу и Рюрику давали одинаковое происхождение. Поэтому уже повесть о Царьграде, в которой говорится о всемирной победе греков над фрягами, давала основание Макарию для генеалогии Рюрика. Точно так же легко понять, почему Константин Мономах, при котором произошло отпадение Рима, посылает регалии Владимиру. Этим, конечно, хотели сказать, что Русь назначается для замещения Старого Рима.

Реставрация Кремля в духе Макария всероссийского была бы восстановлением самостоятельности, освобождением от западных влияний. Эта реставра-

ция была бы неверна мысли Макария, или мысли тогдашнего времени, как результату всего предшествовавшего хода, если бы совершена была не сообразно современным нам положениям, или состояниям, если бы не сообразовалась с современным ходом мира.

Царственная летопись имела в виду царственное дело, потому эта летопись и не имеет никакого значения для ученых, по словам ученейшего профессора. Летопись эта, говорит тот же профессор, сохранилась в одном списке позднего письма и никем не была читана. Но он забыл о стенном списке важнейшей части ее в Золотой палате [133], где она имела многих читателей. Она не была учебником, а употреблялась в виде забавы [134]; но что больше производит впечатление и глубже врезывается в память, то ли, что преподают в школе, или то, что узнают, с чем знакомятся вне школы?

Степенная книга, давая варяжско-троянское происхождение великим князьям и боярам, объединяла древнюю и новую историю, а вместе с тем это родословие не могло быть выражением вражды к Западу. Ей нельзя приписывать вражду к Западу и нельзя отказывать в любви к славянам.

Ученое сословие, подчиняясь купеческой власти, игу капитала, превращается более и более в журналистику, в коей умственное дело подпадает законам фабричного производства — конкуренции производителей и фальсификации произведений. Журналистика, как результат изобретения книгопечатания, почему она и отождествляется с прессою, печатью, сделала уже все зло, которое могла сделать, попав в общество, раздробленное на небратские состояния. Сделалось это само собою, как все бессознательно производящееся. Отсюда и является вопрос: чем могла бы быть печать, если бы она была произведением не слепой силы, а общего сознания, если бы она воспользовалась опытом доселешней истории?..

42. Херасков, назвав взятие Казани Россиадою [135], т. е. всероссийскою поэмою, очень верно отгадал значение этого события, которое открыло нам дороги к Каспию, Кавказу, Сибири, Туркестану, где и Памир, хотя сам Херасков видел в этом *«приключении»* российской истории безопасность и *«спокойство»* потомства; *«сладкую тишину», «спокойных лет начало»*, а не всеобщий мир, не обходное движение, не продолжение борьбы, начатой зендами [136].

43. Лютер — *разъединитель Германии*, разъединитель Западной Европы, а судя по штундистам, разъединительная миссия его не окончилась еще и до сих пор, хотя протестантизм, сопутствуя папизму, и проник во все части света. Этот разъединитель был вместе с тем в числе *основателей нынешней немецкой империи*, оказавшейся, однако, бессильною против папизма, бессильною соединить разделенное им же, Лютером. Имперский язык, созданный дьяками средневековых императоров Германии, Лютер сделал своим переводом на него Библии — языком религии, или — лучше — богословия и вообще литературы. Язык этот приняла не только протестантская Германия, а даже и католическая; язык этот господствует и в немецкой Швейцарии и у немецких эмигрантов-колонистов. Разделенные религиозно, немцы соединены языком, отчасти литературою, наукою и искусством и могли бы соединиться вполне *музеем, как культом предков*, если бы протестантизм не считал, т. е. не должен был бы считать своих католических предков погибшими, а католицизм не считал бы погибшими своих протестантских потомков. (Картину Каульбаха в Берлинском музее католики не могут признать.) Но Германия не имеет еще *примирительного музея*, как не имеет такого музея и вся Западная (католико-протестантская) Европа. Хотя и католицизм, как и протестантизм, признают догмат Троицы, но тем не менее на деле протестантизм всюду несет свою *разъединительную* миссию, как католицизм *поработительную*. Православие при своем распро-

странении встречает повсюду папизм и его необходимого спутника протестантизм (напр. в Китае, в Японии); но и само, не признавая единства заповеди и догмата, не признавая в догмате заповеди, *православие не признает своей посреднической миссии.* Поставив же первым, *священным* делом спасение предков, православие могло бы начать свою посредническую миссию основанием музея, который признают католики и протестанты, хотя и отвергают спасение предков, т. е. языческих народов. Начав с исследования быта и языка, которыми определяется *степень* родства народов, православие начинало бы свою проповедь основанием музея, т. е. почитанием предков, а не бранью на них. Прибавляя к нашей истории, как *Степенной книге рода славянского, новую степень*, более древнюю, православие действовало бы во исполнение *Евангелия Сына человеческого и Божия.* Ставя музей, православие полагало бы начало *общему*, а не *личному* обращению. Если бы и возможно было полное слияние музея с храмом, то такое слияние, полагая даже, что оно не встретит препятствия со стороны духовенства, не было бы полезно для музея, потому что музей не имел бы тогда значения для иноверцев. Церковно-приходская же школа естественно может преобразоваться *в воспитательный музей* для несущего воинскую повинность народа; но обратившись в музей, школа не должна уже давать ни изъятий, ни льгот по отправлению повинности, и чем воинская повинность ближе к действительной всеобщности, тем действительнее будет воспитательное влияние музея. Воинская повинность призывает всех к участию во всемирно-историческом деле, которое выражается в борьбе и войне; музей же наглядно объясняет это дело *от начала*, раскрывая причины войны и условия примирения; — *это и есть история. Задача музея — всеобщее примирение, а не освобождение* только *некоторых от воинской повинности.*

44. К словам в тексте: «Папы... делаются основателями музеев и, можно сказать, ограничиваются ролью хранителей их» — сделана приписка: «Что, конечно, недостаточно, так как музей не хранилище только. Впрочем, между музеем нынешним и музеем кладбищенским, как истинно-вселенским, соединяющим в себе и историю и естествоведение, т. е. изучающим и умерших и смертоносную силу, в видах обращения ее, смертоносной силы, в живоносную, — огромное расстояние».

45. Раскаиваясь в своей непогрешимости, папам нужно бы было посыпать главу тем пеплом и прахом, который кардинал Гумберт отрес на Константинополь и на всю восточную церковь [137], должно было бы сознаться в своем грехе против Константинополя, который пал по причине равнодушия Запада. *Непогрешимость — это самый великий грех.* Лучше бы было признать себя грешнейшим из мытарей, чем праведнейшим из всех фарисеев. Подвиг папы в признании своей погрешимости был бы тем выше, что не только протестантизм, если он последователен, признает *за каждым* непогрешимость, но и философия, отрекшись от папизма и протестантизма, не отреклась от фарисейства, ставя в основу нравственности *сознание личного достоинства.*

46. Сближение с папством, поставленное в зависимость от наших трудов и усилий, и должно быть темою картины католицизма в соответствие картины протестантства, так что отдаленность от нас католицизма, которая должна быть изображена на ней согласно действительности, будет вести нас к сознанию своей вины и станет побуждением к деятельности, как исправлению. Можем мы выразить в этой картине и благожелание католицизму, представив пап раздирающими список анафематств (буллу — in coena Domini) [138], этот извращенный синодик, который есть и у нас, изобразив папу (в митре, без короны), полагающим вместе с королем Италии в присутствии ученых и художников первый камень храма примирения науки и искусства с религиею; и в этом храме

та мысль, которой мы не в силах были дать художественной формы в вышеприведенном описании, получит истинно-художественное выражение.

47. Музей существует отдельно от храма потому, конечно, что особой нужды в музее при храме не чувствуется. Иное дело *на кладбище*, там нет органа для поддержания памятников, который интересовался бы памятниками *вообще*, как своими, так и чужими,— музей на кладбищах вопиющая необходимость. Однако его и там нет, хотя только в соединении с кладбищенским храмом и музей получит *душу живу*. Подлинно-живые храмы могут быть только на кладбищах, вне же кладбищ храмы, *храмы — по нужде*, как запасные дары, как преждеосвященные литургии [139]. Внекладбищенские храмы только *заменяют* храмы, построенные на гробах и у гробов, как храмы переносные. Высшую степень святости имеет храм кладбищенский, ибо на кладбищах мы видим действие той силы, которая носит в себе голод, язву и смерть, против которой и нужно соединение всех.

48. До последнего времени существовало у нас убеждение, что протестантизм не может переступить пределов России, потому что Россия представляет неблагоприятную почву для его развития. Штундизм поколебал или даже опроверг это мнение; а между тем это мнение может считаться верным и теперь, когда штундизм распространился на значительном пространстве, если только верны сведения, что эта зараза действует преимущественно на безземельных крестьян, на шляхту, на мещан, так как то, что мы называем Россиею, есть по преимуществу земледельческий класс; протестантизм же есть городская религия по преимуществу.

49. В первой человеческой семье, в семейном ее вопросе заключались уже все вопросы, которые в настоящее время составляют предметы обсуждения множества специальных международных съездов; точно так же и религиозные соборы, поскольку они обнимали весь известный тогда мир, поскольку религия входила тогда во все человеческие отношения, постольку они были вселенскими по составу и по содержанию.

50. Последний собор приблизил храм к кладбищу, сделал его народным, и в то же время этот собор был по преимуществу археологическим и историческим, тогда как предшествовавшие были более философскими и богословскими.

51. Мнение о том, что согласие православного духовенства на соединение с англиканами не было бы принято народом, принадлежит митрополиту московскому Филарету, который в разговоре с шотландским епископом сказал, что соединение православной церкви с англиканскою легко могло бы состояться, но препятствие заключается в народе.

52. Отсутствие общего между сельскими сходками и храмовыми собраниями состоит в том, что предметы, возбуждающие раздоры на первых (на сельских сходках), не только не подвергаются рассмотрению с точки зрения небратства в храмовых собраниях, а даже не делаются предметом молитвы на ектениях об утолении их.

53. Политеизм легко может быть разложен *на триады*, т. е. политеизм состоит из *триад*, и именно потому, что мир богов, как и род человеческий, живет семьями. И в мире богов господствует разделение занятий и нет одного общего дела. Политеизм есть выражение и результат распадения. Триады богов суть триады рождения, рождение же есть свойство общее людям с животными, но нет в этих триадах свойства специально принадлежащего человеку, нет стремления к воскрешению, в какой бы форме оно ни выражалось. Христианство заменило триады рождения Триадою общего дела воскрешения, Божественною Троицею, в Которой «*начаток умершим бысть*» [140]. В христианстве выра-

зилась другая сторона семьи — *не рождения*, ибо все родители, заботясь о благе своих детей, приходят ко вражде между собою, возбуждают к себе вражду и детей своих, когда для блага их же, детей, приходится их сдерживать; а между тем все родители суть также чада, и даже *все они — одно чадо*, один потомок, ибо забота о родителях, если эта забота есть стремление к воскрешению, не может вести ко вражде, а только к единству.

54. Известно, что, когда почти весь Израиль забыл Бога отцов своих, живших в палатках, в пустыне, вера эта сохранилась у кенитов [141], этих фанатиков кочевого быта, которые дали обет никогда не жить под кровлею домов, не пить вина, не пахать земли. К кенитам принадлежал тесть Моисея.

55. В представлении (классификации) религий *разложением* одной религии заключается требование соединения. Другое (по-видимому лишь) разделение религий, которое можно считать общепринятым,— разделение на монотеизм и политеизм, представляет *разложение религиозное*, ибо истинная религия в учении *о Триединстве* соединяет, *примиряет* эти два вида религий. Если мы в этом разделении, распадении, *не ощущаем боли разложения*, то нужно отнести этот недостаток не к преобладанию только мысли над чувством, но и к недостаткам понимания, понимания того, чем религия должна быть. Замечательно, что Альберт Ревиль, принимающий деление на моно- и политеистические религии, находит как между первыми, так и вторыми религии универсальные, или международные. К такому пониманию Альберт Ревиль пришел, конечно, потому, что не замечает крайней аномалии в отделении догмата от заповеди. На основании рассуждений А. Ревиля о разделении религий можно представить следующую классификацию: религии *без*законные, законные (номистические или легалистические) и религии искупительные [142]. Если из области нравственности исключить любовь к умершим отцам, которая выражается в культе предков, то нужно будет признать существование религий не с искаженною только нравственностью, а с совершенным отсутствием нравственности. На деле религии *почитания предков* ближе к религиям искупительным, чем к номистическим. Религии номистические следует назвать полунравственными, ибо *закон, правда* не искореняют зла, а только ограничивают его; а потому делами закона и не может спастись род человеческий. К религиям искупления буддизм причислить нельзя, ибо искупление чрез уничтожение есть отрицание искупления. В классификации религий буддизм должен занять самое низшее место, как религия отчаяния, падения; такое место принадлежит буддизму не по теории прогресса, а по теории регресса. В религии такой, какою она должна быть, и разделение должно основываться на том же начале, т. е. распределять религии должно по степени их близости к религии совершенной. В религии такой, какою она должна быть, заключается долг возведения всех религий к этой высшей ступени.

56. Странно среди религий, имеющих многочисленных последователей, встретить дуализм, который имеет весьма небольшое число поклонников,— все они заключаются в одних парсах или гебрах [143]; это — остаток религии, имевшей прежде большое значение; согласно же бытовой классификации весьма понятно, почему в настоящее время эта религия утратила значение; она имела его в то время, когда шла ожесточенная борьба между Тураном и Ираном, в настоящее же время, когда таких нашествий со стороны кочевников нет, понятно, что и религия, выражавшая борьбу с кочевниками, потеряла значение.

57. Религиозная классификация совершенно соответствует бытовой. Земледельческий быт соответствует христианству не потому, что признает себя святым, а именно потому, что глубже сознает свою греховность. Обращение праха предков в средство жизни потомкам, как это в земледелии, указывает на

грех и на то, в чем должен заключаться выход из греха. Церковь потому и свята, что состоит из сознающих себя грешными, и святые — это те, которые глубже чувствовали свою греховность.

В лествице покаяния — в Великом посте — земледелию отводят 3-ю неделю, 4-я неделя принадлежит городу; город казнит пророков, потому *кающемуся* городу и отведена крестопоклонная неделя [144].

58. Евреи, представляющие самое крайнее развитие городского зла, повидимому, противоречат этому; но в них корыстолюбие — *главнейший из городских пороков* — доведен до такой степени, что подавляет пьянство и отчасти даже проституцию — пороки, признаваемые неизбежными для горожан всех других народов.

ПРОЕКТ СОЕДИНЕНИЯ ЦЕРКВЕЙ

(Примечание 1-ое)

Проект соединения церквей, *соединения действительного, а не мнимого*, как парламент религий в Чикаго [1]. В чем могут примириться стародогматцы (старокатолики) и старообрядцы?

Записка, или послание, от неученых к ученым духовного сана и к ученым военного дела, от неученых, т. е. от всех несущих воинскую повинность, от их матерей и родственников, от неученых, кои при *всеобщей* воинской повинности — *повинности необходимой* — *не могут не признавать* военное дело — *делом общим, и потому не могут признать* достаточными те определения, которые военному делу обыкновенно даются, ибо эти определения не обнимают тех дел, на которые войска и в настоящее время употребляются, каковы действия против саранчи, наводнений и т. п., т. е. не обнимают действия войска против стихийной, слепой силы, действия, ныне игнорируемые, и которые — будем надеяться — станут, должны стать главным и, наконец, единственным делом — *делом общим*, делом всех без исключения; записка эта, или послание, доказывая, что храмовая служба *с бескровною жертвою* была приготовлением (воспитанием) к внехрамовому *бескровному делу*, заключает в себе вместе с тем моление к *духовным* о благословении *военных* на этот новый подвиг, подвиг бескровный.

Самое ненавистное из всех разделений есть разделение церквей. Название именно *ненавистного* должно быть дано разделению церквей, как самой глубокой розни; и православие, вопреки мнению славянофилов, вовсе не есть *терпимость* к разделению; православие, напротив, есть *печалование* о всяком разделении, печалование, для проявления которого во всем величии и широте теперь *только* наступает время, *теперь*, т. е. после 12 августа 1898 г. [2] Точно так же нельзя возводить терпимость и в *добродетель*, как делают это западники, подражая Западу: возводить терпимость, индифферентизм, в добродетель — это значит утратить всякую надежду на то великое благо, которое могло бы объединить всех. Запад, говорят его поклонники, долгим и трудным историческим процессом доработался до принципа веротерпимости; т. е. дошел, следовательно, до этого принципа, изверившись после долгой умственной жизни, создав множество систем, истин, оказавшихся равно неудовлетворительными. После такого процесса немудрено прийти в отчаяние и остановиться на принципе веротерпимости, но как могли дойти до такого отчаяния наши западники и славянофилы? Судя по этому, можно полагать, что мы не принадлежим к тем свежим, полным надежд племенам, которых история выводит на смену утративших всякое упование, или же наша интеллигенция (западники и славянофилы) совершенно чужды народу. Терпимость требует лишь бездействия, требует только не делать зла иноверным, инославным и, вообще, не согласным с нами; а печалование, напротив, требует, и требует повелительно, не бездействовать,

печалование побуждает, нудит употребить все силы на водворение в мире мира, согласия. Вопрос о соединении церквей и может показать нашу истинную стоимость, ценность, т. е. мы тогда окажемся достойными, когда проявим неустанную, не смущающуюся никакими неудачами, никакими препятствиями деятельность в виду великой цели, великого блага не только будущих, но и всех без исключения прошедших поколений. Что же касается славянофилов и западников, то между ними нет различия в принципе, ибо как первые, так и последние желают не только терпимости, но и *уважения* к чужой вере, уважения, следовательно, к тому, что считаем ложью и пороком, каковы, например, папская непогрешимость — у католиков, личная непогрешимость — у протестантов; нужно не уважать зло, а именно печаловаться, т. е. нужно стараться понять причины существования зла и изыскивать средства, путь *к соединению разделившихся*, к примирению несогласных и прежде всего, конечно, к устранению разделения церквей, как самого ненавистного из всех разделений. Религиозная рознь есть величайший, *закоренелый* порок, благодаря которому мы так легко представляем себе *множество религий*, как *что-то совершенно естественное*; тогда как нет ничего нравственно, или родственно, неестественнее *раздвоения* религии. Этот порок был бы непростительным, если бы не выражал собою лишь *религиозного несовершеннолетия*. В чем заключается религиозное несовершеннолетие, это можно видеть из того, что было сказано о речах Амвросия и Антония [3]. Амвросий видел в вызывании пушечными выстрелами дождя дерзость, *противление Господу, смешивая слепую чувственную природу* с Богом и не входя в объяснение, в чем собственно состоит эта дерзость или противление; другие же видят в этих действиях посягательство на божественную власть, на желание отнять у Бога орудие наказания; не очевидно ли, что люди представляются при этом в состоянии детства, т. е. в таком состоянии, при котором наказания необходимы, неизбежны; не говоря уже о том, что самое это детство представляется в высшей степени испорченным, т. е. ребячеством, что люди представляются при этом такими детьми, которые боятся только розги и делают все лишь из-под палки, а как только не видят палки, становятся заносчивыми и дерзкими; и такое состояние рода человеческого представляется не временным лишь, а вечным. Вместе с таким представлением людей и Богу приписываются, как свойства, такие его состояния, как Судия, Господь, или Владыко, которые вызываются нашим лишь несовершеннолетием; называя же при этом Бога и Отцом, представляют Его, следовательно, таким отцом, который оставляет своих детей в вечном несовершеннолетии. Точно так же и Антоний, говоря в своей речи о догмате Пресвятой Троицы, видит в этом догмате только нравственную идею, мысль, а не образец для соединения и не план для совокупного действия рода человеческого; Антоний не представляет даже возможным такое действие, не считает его и нужным. Но недостаточно только *мыслить* о Боге, и самое *слово* о Боге не заключает еще в себе религиозного совершенства; чтобы достигнуть религиозного совершенства, нужно быть *орудием* воли Божией, а таким орудием можно быть только в совокупности, вместе со всеми; в спорах же и ссорах можно видеть лишь ребячество, как в разделениях, вообще, несовершеннолетие, детское состояние, детский возраст, в разделении же церквей, в религиозной розни, выражается религиозное несовершеннолетие человеческого рода, несовершеннолетие не в догмате лишь, но и в самой жизни. Можно ли, однако, оставаться в состоянии несовершеннолетия безнаказанно? Оставаться в несовершеннолетии, надеясь на безнаказанность, не значит ли рассчитывать на коснение, о котором говорит ап. Петр в 9 ст. 3 гл. 2-го своего послания? А между тем наказания, или бедствия, предшествующие кончине, уже начались, они-то и вызвали вопрос о примирении и соединении для защиты

от этих бедствий — от голода, язвы и войны; остается, следовательно, признать, что наказания эти неизбежны, что безусловно неизбежен, фатален и конец; но в том же месте послания ап. Петра говорится о Божественном долготерпении в надежде на то, что *все* придут к покаянию; не значит ли это, что предсказания о конце *только* условны, что фатализма в христианстве нет и что эти предсказания суть только побуждения к делу, которое может предупредить гибель, конец,— побуждения для находящихся еще в детстве, в несовершеннолетии, для питающихся лишь «*млеком*», по выражению апостола [4]; не значит ли это, что проповедь христианства может быть успешна, объединение может совершиться, и что переход в этом случае к новому небу, к новой земле, будет без катастрофы, без суда, будет делом самого рода человеческого, как послушного орудия божественной воли,— «*и на суд не приидут, но от смерти в живот*» [5]? Если воскрешение ограничилось только Лазарем, и то не для бессмертия, если за воскресением Христа не последовало всеобщее воскресение, то причину этого не должно ли искать в нашей собственной вине, в нашей бездеятельности, в нашей розни; а вместе с тем не нужно ли видеть в этом и Божественной благости, желающей дать участие всем в деле воскрешения, желающей, чтобы мы сами были исполнителями, а не противниками Божественной воли? Но если воскресение не совершится по нашей доброй воле, то оно совершится помимо, вопреки, против нашей воли; и в этом случае не все в разум истинный придут, всеобщего объединения, всеобщего раскаяния не будет, а будет неумолимый страшный суд; и потому не только позволительно спросить, но не позволительно не задаться вопросом — что надо делать, чтобы проповедь христианская имела успех, чтобы все покаялись, чтобы все в разум истины пришли? Предлагаемый проект и есть попытка к постановке этого вопроса.

Христианство распалось прежде, чем оно, а с ним и человеческий род, успело достичь совершеннолетия, т. е. прежде, чем успело устроиться по образцу нераздельной и неслиянной Троицы, чтобы приступить к общему делу, или к службе внехрамовой, исключающей войну внешнюю и внутреннюю; христианство распалось прежде даже, чем этот коренной догмат был вполне сознан, т. е. получил архитектурно-живописное выражение, выражение в храмовой росписи и в храмовой службе — вечерней, утренней, обеденной, в стихирах, канонах, паремиях, в апостоле и евангелии, словом — в особом празднике, а потому и в особом храме-школе, т. е. христианство распалось прежде, чем догмат Пресвятой Троицы стал образовательным, педагогическим орудием, прежде соединения храма со школою. (См. Роспись храма и Предисловие к сказанию о построении обыденной церкви, т. 166-й Чт. Общ. ист. и древн. Рос. [6]) Это распадение известно под именем разделения церквей [7] — этого великого греха против нераздельной Троицы, до сих пор неискупленного, неисправленного. Западная церковь, узурпируя право вселенской, создала особый праздник Св. Троицы, но этот праздник стал выражением лишь догмата, а не заповеди, веры без дела и храма без школы; в восточной же церкви, хотя и не был установлен особый праздник Св. Троице, но общее мнение, народный голос усвоил дню *Сошествия Св. Духа* наименование Св. Троицы, т. е. первому дню собирания, объединения, усвоили наименование Троицы, полагая, конечно, что в объединении многих, или, вернее, *всех*, и заключается сущность праздника Троицы, и этим догмату нераздельной и неслиянной Троицы давалось значение образца, заповеди для общества, для всего человеческого рода; и понятно, что такой образец требует соединения не мнимого, а действительного, не внутреннего лишь, но и внешнего, причем ограничивать соединение только политическим, конечно, нельзя, но и устранять политическое соединение также не должно, разве можно внутренно, мысленно пребывать в любви, а внешне — в непрестанной

вражде и войне? Разделение церквей, будучи вместе и разделением политическим, было именно освящением последнего, благословением *Запада на войну с Востоком*, на завоевание Восточной Империи, что и случилось в так называемый 4-й крестовый поход [8]. Папству нужен был для борьбы с восточными императорами анти-император, и Лев III короновал Карла Великого [9]; но анти-императором он был, пока признавал возможным или отдельное существование, или же господство над восточным императором. Восстановление западного императорства не было, однако, признаваемо за разделение Империи даже и тогда, когда на Востоке был опять свой император, потому что два императора в христианской мысли тогдашнего времени должны были составлять одно по образу Троицы, как это видно из слов императора Людовика II [10]: « toutefois, si les patriarches, pendant le saint sacrement et le sacrifice, ne mentionnent qu' un empire unique, ils ont raison, car l'empire est un: à savoir celui du Père, du Fils et du Saint-Esprit » ; и еще — « Dieu n'a pas donné cette part à gouverner à moi seul, mais a tous les deux à cette condition, que nous soyous tellement unis entre nous par liens de la charite qu'aucune division ne subsiste entre nous » и проч.* Поэтому политическое соединение должно предшествовать церковному; папские благословения на священную войну запада с востоком были бы бессильны, если бы не было политического разделения. Все императоры, согласно с историческим значением этого сана, должны составлять *одного*; только в наше время, утратившее смысл исторической жизни, и возможно говорить о многих императорах — *не как об одном;* для нас уже непонятно значение этого *мы* в устах императора Востока, или России — 3-го Рима; а происхождение его, очевидно, относится к тому времени, когда сама необходимость заставляла иметь нескольких императоров, не нарушая, однако, единства, которое составляло самое существенное свойство императорской власти, с которою был связан *мир* всего тогдашнего *міра*. Это единство при множестве, конечно, фикция и даже нечто мистическое, как находят некоторые; но в настоящее время эта фикция должна и может сделаться действительностью, в ней не будет ничего ни фиктивного, ни мистического, если будет признано, что против усиливающихся неурожаев необходимо принять радикальную меру, придав войску всех государств значение естествоисследовательной силы. Ввиду такого значения войска и воинская повинность может быть расширяема до действительной всеобщности, так как эта повинность будет служить селу *в деле для всех необходимом*, в деле самой первой необходимости, находящейся ныне в полной зависимости от случайностей, от капризов погоды. Такою помощью селу будет нанесен решительный удар социализму, этой внутренней войне, войне гражданской, междоусобной, которая есть произведение города, вызванное неестественным развитием искусственных потребностей. Тогда и церкви разных исповеданий, соединившись во внехрамовом деле, давши войскам благословение на новый их *бескровный подвиг*, к которому просвещение народа (т. е. храмовая служба) *будет приготовлять и содействовать* поучительною росписью и *самою службою*, соединятся не в догмате только, но и в обряде, т. е. в воспитании; это и будет соединением в храмовой литургии, в храмах-школах, и храмовая служба при этом будет лишь крестным знамением, полагаемым при начале дела, самая бескровная жертва будет напутствием к другой жизни, которая начнется на земле же после перехода от кровавых подвигов к бескровному подвигу. Соединение в догмате есть мнимое соединение, соединение в обряде есть

* «Однако, если патриархи при возношении св. даров поминают только одну империю, они правы, потому что империя одна подобно тому, как Отец, Сын и Св. Дух»; и еще — «Бог не отдал эту часть в управление одному мне, а нам обоим, на том условии, чтобы между нами было такое единство чрез союз любви, чтобы никакого разделения между нами не было».

соединение в общем воспитании, в воспитании по одинаковому методу,— в храмах наглядного образования (а не наглядное образование по картинкам жанровой живописи, или еще хуже, по педагогической живописи). Вопрос о соединении в обряде есть вопрос о том, должен ли и Запад признать соединение школы, т. е. знания, с храмом, или с общим делом? Должен ли и Запад, забыв о гордости, построить в память русского подвижника при всех своих костелах и кирках школы-храмы, посвященные Пресвятой Троице [11]?

В деле такого соединения церквей разных исповеданий наилучшими союзниками могут быть старокатолики, как бы предназначенные для этой цели, способные и почти ставшие комиссиею по вопросу о соединении церквей, судя по словам одного из самых видных представителей старокатолицизма (Овербека) [12]: «Нам (старокатоликам) предстоит примирить эти два направления (католицизм и протестантизм)... и с помощью Востока стать снова православными; не ограничиваясь восстановлением нашего единства с Востоком, мы должны привлечь к нему весь Запад». Не принявши догматических новшеств, старокатолики были оставлены папистами, не приняты и протестантами; выделенные, таким образом, от Запада, они могут сделаться и даже делаются естественными союзниками Востока (Восточной церкви), но не единоверцами, почему и могут стать посредниками между восточными и западными исповеданиями, а также между католиками и протестантами, сохраняя в то же время теснейшую связь с учеными всех стран. Тяжесть положения этих людей старого догмата, их горе, заключающееся в *отчуждении от народа* и в отделении от собратий, католиков и протестантов, делают их печаль о розни постоянным чувством, печалованием, которое и сближает их с православием. Вместе с тем ничего нет естественнее для сословия, чувствующего тяжесть розни, для сословия ученых, т. е. познающих, поставить своею задачею раскрытие причин разъединения и постоянное искание средств к соединению. Этим и объясняется, почему старокатолики от самого зарождения своего ищут союзников, составляют съезды, собирают соборы даже международные, так как подготовлять, облегчать дело соединения церквей есть их первая самая существенная задача; в этом — весь старокатолицизм, хотя орган старокатоликов, носящий название, прямо указывающее на эту их задачу — «*Международное Богословское Обозрение*» [13], и ставит эту задачу на второе лишь место, поставив на первом месте ознакомление с основоположением и вероучением старокатолической церкви; а между тем их вероучение и основоположение должны вытекать из дела соединения, так что основной догмат христианства, Триединство, будет им образцом и заповедью соединения как это было изложено по поводу речи Антония, будет заповедью соединения в общем деле, устраняющем причины розни, приготовляющем к внутреннему соединению, т. е. к единомыслию, к единодушию, это догмат спасения живою верою, выражающеюся в школе-храме, приготовляющем к общему делу. В чем может заключаться начало этого дела, об этом было сказано в разборе слова Амвросия Харьковского [14], в чем же будет его полное выражение, об этом будет сказано ниже. Ввиду такой посреднической роли старокатоликов нельзя желать немедленного их соединения, соединения уже в настоящее время, даже с греко-российскою церковью, потому что, сделавшись христианами по восточному обряду, они утратили бы силу своего нейтрального между церквами положения. Если бы соединение со старокатоликами произошло, как это предполагается в настоящее время, только в догмате, с сохранением каждою церковью своих особых обрядов, то и при этом посредническая роль старокатоликов лишилась бы силы. Да и какое значение может иметь примирение только в догмате без примирения в обряде и жизни? Примирение в мысли, т. е. в мнении, не есть ли мнимое; примирение, не исключающее вой-

ны, может ли считаться действительным примирением? Примирение в догмате без примирения в обряде, без усвоения *того обряда, который есть верное выражение догмата*, не будет ли единомыслием без единодушия, которое не может остаться внутренним, а требует внешнего выражения? Как возможно внутреннее согласие при внешнем противоречии? Примирение в догмате без примирения в обряде есть не легкомыслие, а чистейшая ложь и фальшь, основанная на неверии и даже на пренебрежении к вере, на индифферентизме, который в настоящее время является главным врагом соединения церквей, как прежде этим врагом был фанатизм (Примечание 2-е). И в самом деле, как произошло отделение догмата от обряда, откуда пошло превозношение догмата над обрядом? Вера состоит в единстве догмата, обряда и жизни, т. е. в цельности, просвещение же есть скептицизм, раздвоение: начальное просвещение состоит в сомнении относительно обряда, в пренебрежении к нему, в превозношении над ним догмата, а высшее просвещение простирает сомнение на самый догмат, отрицает самую догматику (Примечание 3-е). Если же начальное просвещение есть скептицизм в отношении обряда, то благоговение к обряду и тщательное его охранение есть необходимая принадлежность невежества. Со времени флорентийского собора и падения Царьграда русские, по своей непросвещенности, сделались старообрядцами, или, как их ныне называют, раскольниками; греки же, по своей просвещенности, стали православными в нынешнем смысле, т. е. индифферентными к обряду. (Принятие от греков патриаршества, посвящение Феофаном Филарета — совершенно подобно исканию архиерейства раскольниками и принятию ими Амвросия [15].) С половины XVII века, с 1649 г., начинается православие и у нас; первым проповедником православия у нас был Паисий Иерусалимский, а потому название никониан, которое раскольники дают православным, вернее было бы заменить названием паисиан. Царь по совету с духовником и Никоном, подобно Владимиру, решился испытать веру греков, проповеданную Паисием, и узнать, как они отправляют службу Божию в своей земле, для чего и был туда послан Арсений Суханов; несмотря, однако, на неблагоприятные отзывы Суханова о греках, Россия пошла путем просвещения и стала православною [16]. Благодаря такому просвещению, православие, оставаясь во вражде со старообрядцами, легко может примириться со старокатоликами, несмотря на заключающееся в этом противоречие. Но задумывая соединение церквей на условии сохранения каждою из них свойственных ей обрядов, что думают произвести — общение или рознь? Западная церковь употребляет «*Аллилуйя*» — эту *древнейшую песнь*, как выражение *радости в день святой Пасхи*; а восточная церковь ту же самую песнь употребляет, как *выражение печали*, покаяния, во дни поста и особенно в *седьмицу страстей*; какое же может быть общение между этими церквами?.. Напротив, им нужно разойтись, чтобы не ссориться; соединившиеся в догмате, в мысли, и расходящиеся при самом богослужении достигают, очевидно, такого лишь соединения, которое может быть названо примирением разве в полицейском только смысле, т. е. разошлись, чтобы не ссориться; не говоря уже о том, что такое *объединение чрез расхождение* нисколько не приближает к избавлению даже от войн. Неверующие, как и вообще образованный и интеллигентный класс, считают вздором вопрос о троении или двоении, о сугубой или трегубой *Аллилуиа*; но если религия есть почитание Бога отцов, то *Аллилуиа* есть краткое выражение всей религии, и притом оно есть продолжение почитания, начатого нашими отцами, т. е. предками; а потому если мы не имеем веры, то не нужно ни троить, ни двоить, а лучше совсем не говорить *Аллилуиа*, если же мы хотим веры, то нельзя допускать розни, иначе две церкви, соединясь в один хор, согласно произнесут хвалу Трие-

диному только дважды, при третьем же произнесении одна из церквей останется безгласною, отказывая в хвале одному из трех лиц Св. Троицы. Впрочем, двоение хвалы также истинно, ложно же только раздвоение самого хора человеческого; при двоении сыны человеческие совокупно с Сыном Божиим воздают хвалу Отцу и Св. Духу, не отделяя от Них и наших отцов. (В куполе Софийского собора в Вологде изображена Св. Троица и праотцы с надписью: «приидите людие, Триипостасному Божеству поклонимся».) И одиночное *Аллилуиа* имеет смысл, даже расширяя согласие человеческое,— к одиночному *Аллилуиа* могут приступить и поклонники исключительно единого Бога — евреи и магометане, ибо при одиночном *Аллилуиа* сыны и дщери человеческие, совокупно с Сыном Божиим, нисшедшим на землю, и с Духом Святым, вдохновляющим людей, воздают хвалу Отцу со всеми нашими отцами и матерями отшедшими. Религия не исчерпывается, конечно, одной хвалой, не всяк глаголяй *Аллилуиа*, даже сугубо и трегубо, внидет в царствие Божие; люди не певцы только, не чтецы лишь (не ученые или мыслители), кроме хорового слова, хоровой песни, нужно хоровое дело, дело всех сынов и дочерей, лишившихся отцов и матерей,— нужно хоровое дело, т. е. согласное действие, чтобы весь мир обратился в хвалебный лик. Не во внутренних волнениях, не во внешних бранях, не в воплях жертв борьбы — хвала Богу согласия, хора, не в бурях и разрушительных ураганах, не в потопах и засухах — слава Его, хоровое же дело и состоит в том, чтобы всех и все призвать к хвале и прославлению Триединого; к земному хору живущих нужно призвать хор и всех умерших, чтобы вместе с землей и звездные, небесные миры стали многоединым хвалебным ликом... Если Запад усвоил *Аллилуиа радости*, хвалу благодарности, предшествующую исполнению дела, а Восток — *Аллилуиа* скорби, ведущей к делу, то для истинного примирения нужно не оставаться каждому при своем, что значило бы оставаться в розни, но и не отрекаться от своего, а нужно взаимное усвоение. В *Аллилуиа* радости и Аллилуиа печалования, можно сказать, заключается коренное различие церквей восточной от западной. В Аллилуиа радости не скрывалась ли и проповедь Св. Франциска против аскетизма и весь будущий Renaissance?! Разобщение в чувствах, по-видимому, предшествовало разобщению в мысли.

Полнота и точное соответствие внешнего выражения догмата заключается в объединении для воскрешения, троение же и двоение *Аллилуиа*, двуперстное и трехперстное крестосложение есть также внешнее выражение догмата, но в символической лишь форме; у нас, как людей простых, у которых ценность имеет только дело, эти знаки крестосложения получили первостепенную важность, и можно сказать, что византийские споры IV—VII веков о догматах перешли у нас в XV—XVII веках, т. е. со времени самостоятельности нашей церкви и особенно со времени учреждения у нас патриаршества — в споры об этих знаках; т. е. догматические споры о триединстве и двух естествах в К⟨онстантино⟩поле у нас, в Москве, обратились в обрядовые споры о двух- и трехперстном крестосложении вместо соглашения о деле, которое под этими знамениями кроется. Старообрядцы, признавая догмат Троицы, отвергли знак перстосложения, выражавший эту идею, или догмат; с другой стороны и православные, не отвергавшие догмата о двух естествах, отвергли двуперстное сложение... Впрочем, и споры об идеях согласия, не переходившие в действительное согласие, были не лучше споров о сложении перстов вместо соединения лиц, т. е. всеобщего объединения; не лучше этих споров были и споры о двух естествах, о двух волях, соединенных в одном лице Христа, вместо соединения двойного дела, священного и мирского, в одно дело, которое соединяет земную работу пропитания и оздоровления с делом небесным искупления, т. е. воскре-

шения. Но, без сомнения, еще хуже то равнодушие, с которым относятся в настоящее время к этим знакам перстосложения, не заменяя их действительным делом (Примечание 4-е). Плодом равнодушия, или — вернее — высокомерия, с которым поклонники идеи без дела относились к поклонникам обряда, т. е. дела без знания, было установление в XVIII веке *единоверия* вместо единого дела — установление единоверия, в котором, очевидно, не оставалось даже и веры; потому-то, вероятно, оно и не нашло себе многих последователей, и такой способ примирения оказался неудачным. Только превращение знаков дела в самое дело может внести мир, примирение, и если Русь, приняв западную науку, знание, твердо сохранит христианство, тогда и знание она употребит на осуществление христианства на деле. Сближение наше с старокатоликами будет иметь важность, и важность величайшую, только в таком случае, если мы будем смотреть на них, как на посредников всеобщего и притом действительного соединения, соединения в деле, и всеми силами будем содействовать им в этом. Соединение же с ними в догмате будет не только бесплодно, но и представит для нас особую опасность — давно уже было сказано, что наше дворянство, усвоившее западное образование и западный образ жизни, уйдет в католицизм, а простой народ в раскол, или в старообрядчество; соединение с старокатоликами не положит ли начала осуществлению этого пророчества, потому что признание законною иерархиею старокатолической требует признания такой же и иерархии наших старообрядцев-раскольников, по крайней мере эти последние так думают и, несомненно, этого потребуют; и если им будет в этом отказано, то они будут обвинять православных в облатынении, и многие из народа им поверят, и раскол усилится; а если требование их будет удовлетворено, то при существовании — признанной православием законною — старообрядческой иерархии рядом с иерариею православною, не останется ли эта последняя без паствы, не перейдет ли большинство народа к более ему близкой и понятной иерархии старообрядческой? (Примечание 5-е.) Точно так же признание законною иерархии старокатолической не сделается ли узаконением перехода православных дворян, предпочитающих католический обряд православному, в католицизм, не сделается ли это средством, оставаясь номинально православными, быть в действительности католиками, следовательно, вполне отчудиться от России.

Нельзя не заметить также, что простое соединение с старокатоликами не может само по себе представлять такой серьезной важности, как соединение с другими исповеданиями, которым принадлежат целые народы, обращенные ныне в армии, еще и потому, что старокатолики, по выражению одного писателя, есть армия генералов без солдат, т. е. это сословие, а не народ; поэтому, занявшись соединением с старокатоликами, забыть о соединении с католиками, протестантами и друг., это значит ради одной заблудшейся овцы оставить на погибель 99 также заблудшихся... В вопросе о примирении с старокатоликами не может быть и речи о действительном примирении, так как они не составляют особого народа или государства, и предпочтение примирения с ними примирению с католиками и протестантами было бы предпочтением мнимого примирения примирению действительному, которое могло бы избавить от двух величайших зол нашего времени, войны внешней и войны внутренней — гражданской, междоусобной, динамитной, подпольной, которая грозит обратиться в открытую.

Очевидно, что примирению церквей, примирению не временному, а вечному, исключающему войны внутренние и внешние, примирению, как оно изложено здесь, должно предшествовать примирение верующих с неверующими, примирение *знания* с *верою*, принятие наукою христианства и усвоение науки

христианством. Терпимости для этого дела, для дела примирения веры и знания, недостаточно; чтобы состоялось их соединение, нужно сокрушение о раздоре верующих с неверующими, т. е. нужно печалование об их разъединении. Примирение это, т. е. действительное соединение, может быть основано прежде всего на познании причин разъединения, на познании этих причин учеными, т. е. неверующими, и на устранении их неверующими совокупно с верующими, и затем, на познании условий соединения и на усвоении их также теми и другими совокупно.

Различие между терпимостью к чужим верованиям и печалованием о несогласии, требующем и ведущем к общему делу, бесплодность первой (т. е. терпимости) и противоречия, в ней заключающиеся, лучше всего могут быть показаны на реферате Соловьева в заседании психологического общества 19-го октября 1891 года «*О причинах упадка средневекового мировоззрения*»[17].

Этот реферат превозносит *терпимость* к чужим верованиям и в то же время признает необходимость *общего дела*, тогда как это последнее требует не терпимости, не уважения к чужим верованиям, мнениям, а именно *единомыслия*; существование терпимости указывает на отсутствие общей мысли и даже на примирение с этим великим злом, т. е. с разномыслием, тогда как *общая мысль* лежит в основе *общего дела* и в свою очередь держится только этим последним. Соловьев, лишь упоминая в своем реферате об общем деле (которое только может примирить всех даже верующих с неверующими, которое и только может привести всех к согласию) и восхваляя терпимость (Примечание 6-е), в то же время проникнут самой исключительной, глубочайшей, внутренней нетерпимостью, при соблюдении, впрочем, терпимости внешней, т. е. он никого не хватает за горло. Об общем деле Соловьев говорит каким-то метафорическим, или же пантеистически-спиритическим языком, как бы одухотворяя природу, как бы допуская возможность обидеть ее, а следовательно и выпросить у нее прощение; он говорит: «Неверующие двигатели... *обидели* ту самую природу, во имя которой многие из них действовали... И вот она, *как бы обиженная*, отказывается кормить»[18]. В этих странных словах, очевидно, разумеется метеорический погром 1891 года, т. е. та именно *общая опасность — общая для христиан всех видов* и не христиан, для *верующих и неверующих*, о которой и нужно было говорить, как о приступе к христианскому делу, о положении начала этому делу, *без которого самая вера мертва* (Примечание 7-е). Вместо этого Соловьев с любовью останавливается на обвинениях христиан в нетерпимости, указывая в каждой главе своего реферата на самые разнообразные и в настоящее время немыслимые проявления этой нетерпимости. Так Соловьев говорит, что апостолы изгоняли бесов из одержимых, а представители псевдохристианства для изгнания бесов стали умерщвлять одержимых. Где мог видеть Соловьев что-либо подобное в настоящее время, чтобы найти нужным вспомнить это *теперь*, когда *общая опасность призывает всех к соединению*... В другом месте он говорит о мучениях, которыми приучали будто бы еретиков к адским мукам; в третьем — о пролитии христианами чужой крови и проч., и проч., в настоящее время невозможное и даже немыслимое, и упоминание обо всем этом свидетельствует лишь о нетерпимости Соловьева, ни перед чем не останавливающейся. Винить Соловьева за его нетерпимость, конечно, нельзя, потому что пока нет общего дела, всегда будет нетерпимость (Примечание 8-е), и *вся история*, которая, как мы увидим дальше, может быть сведена к борьбе Востока с Западом (Примечание 9-е), *есть лишь выражение нетерпимости*, так что реферат Соловьева составляет *только частный случай этого* общего выражения нетерпимости, а сам Соловьев — *орудие такого выражения*. Нельзя винить, но нельзя не удивляться, что, имея перед собою такое великое дело, как

соединение для избавления от голода и войны, дело положительное, созидательное, Соловьев предпочел изложению этого истинно-новозаветного дела старое дело раздора, дело отрицательное, ведущее ко вражде, разъединению и разрушению, причем повторил избитые и, как увидим сейчас, совершенно несправедливые обвинения против христианства, которое он разумеет под именем средневекового мировоззрения, и которое, по его мнению,— а особенно не любимое им христианство восточное — не только не одно и то же с истинным христианством, но между ними прямая будто бы противоположность. А между тем, если хотят примирения, то нынешнее христианство неистинным называть не должно; оно и не может быть так называемо, ибо оно истинно, но не завершено еще ни по объему, ни по содержанию, оно не перешло еще от слова к общему делу, от *тайнодействия* к *явному делу*; и причина незавершенности христианства заключается именно в науке, потому что она из служанки богословия стала рабою фабрики и торга и, как чистая, сделалась безучастною к таким бедствиям, которые общи всем людям, а как прикладная — сама вносит вражду (мануфактура) и усиливает ее (усовершенствование военного искусства). Полуязычество, в котором Соловьев обвиняет настоящее христианство, свойственно именно науке, возрождение которой связано с возрождением литературы древней Греции и Рима, литературы языческой, а современная наука есть только дальнейшее развитие этой дохристианской еще литературы. При этом возрождении, или вырождении своем, наука поставила целью земное наслаждение, и потому производство предметов наслаждения, роскоши, которые в то же время и предметы, производящие раздор, заняло с тех пор первое место, сделало жизнь языческою (рознь), объединение же, примирение всех в деле спасения, или искупления, т. е. христианство, вынужденное оставаться только верою без *единого* общего дела, обратилось с тех пор в мертвый догмат. Не имея общего дела, христианство стало индивидуализмом, т. е. спасением только личным, спасением врознь вместо общего спасения. Вытесненное из действительной жизни, христианство сделалось спиритуализмом, т. е. внутренним лишь, духовным спасением, а не воскресением во плоти; другими словами, религия вынуждена была удалиться из мира, стать внемирною, оставив мир науке и ее дщерям — цивилизации, т. е. вырождению душевному, и культуре, т. е. вырождению телесному, вымиранию,— оставив род человеческий в подчинении слепой силе, орудием которой он и сделался, как в деле производства предметов наслаждения и вражды (мануфактура), так и в борьбе за них всеми средствами, всеми способами, всеми все более совершенствующимися орудиями взаимного истребления. Настоящее бездейственное христианство есть компромисс между религиею и наукою, т. е. взаимное их стеснение; христианство же, как общее дело, есть не компромисс, в котором стеснены обе стороны, а такой союз, при котором наука из безучастной и враждоносной делается живоносною, а религия *догматизм* превращает в *проективизм*, *индивидуализм — в универсализм*, и в универсализм истинный, действительный, обнимающий все поколения, а не ограничивающийся одним лишь живущим поколением, как универсализм научный; спиритуализм же религия превращает во всемирный реализм (воскресение во плоти), ибо задача христианства, как общего дела, состоит в том, чтобы объединить всех в труде познания смертоносной силы, носящей в себе голод, язвы и смерть, в видах обращения слепой смертоносной силы в животворную, или точнее — оживотворяющую; тогда как дело науки, остающейся языческою, состоит лишь в том, чтобы дать *всем*, или даже *наибольшему* лишь числу живущих, участие в комфорте, как это хочет социология и обещает социализм... Только поставив на последнее место план спасения от голода, стало возможным громить средневековое мировоззрение, т. е. прошед-

шее и нынешнее христианство, за индивидуализм, т.е. рознь, за догматизм и спиритуализм, не обращая внимания на то, что христианство даже не обладало и теперь еще не обладает орудием для соединения всех и обращения мысли (догмата) в действие возвращения жизни, т. е. души, праху умерших, почему и не могло освободиться от догматизма, индивидуализма и спиритуализма; только поставив на последнее место план спасения от голода, лишив его характера плана, стало возможным обратить реферат в объявление войны вместо приглашения к примирению. Так и сделал Соловьев, а потому вместо прямого и возможно полного изложения дела, т. е. вместо приглашения изменить компромисс, или внешнюю сделку, на теснейший, или внутренно-неразъединимый союз, Соловьев поднимает старую вражду, старается унизить Иоанна перед Петром, православие пред папизмом, не замечая, конечно, что православие, не имея светской власти, может и должно быть лишь всемирным печалованием о протестантской розни и католическом гнете; а в конце концов все дело христианства Соловьев видит лишь в уничтожении гонений, в смягчении наказаний, в прекращении рабства, т. е. отожествляя христианство с таким отрицательным делом, Соловьев, очевидно, уничтожает, делает ни на что не нужным общее дело. Оказывается, что Соловьев не усвоил себе истинного смысла христианства, как общего всеотеческого дела, перед коим должны умолкнуть все пререкания, потому и реферат его весь проникнут желанием усилить вражду и бесплодные споры... И это в такое время, когда голод 1891 года представлялся даже страшнее, чем оказался впоследствии, в такое время, когда вместе с тем стало известно об американских опытах вызывания дождя посредством взрывчатых веществ, т. е. когда, следовательно, были налицо такие обстоятельства, которые при обращении военных сил, вооруженных огненным боем, к исследованию действия взрывчатых веществ на атмосферные явления, т. е. при обращении войска к общему делу, в естествоиспытательную силу могли и должны были возбудить надежду на избавление разом от всех величайших бедствий, от голода и войны. В эпоху обращения народов в армии и всего выработанного знанием в орудия войны было бы в высшей степени важно показать, что оружие м⟨ожет⟩ б⟨ыть⟩ употреблено и на спасение от голода, что война может быть заменена регуляциею; и имея пред собою такое дело, не следовало ли воздержаться от возобновления старых мелких дрязг, не следовало ли все силы, все внимание устремить на это великое дело, если бы даже оно и ограничилось спасением только от голода и войны, не следовало ли постараться *приглашение* к этому святому делу изложить так, чтобы приглашаемые могли ясно уразуметь возможность спасения в том случае, если бы войску было дано новое назначение, если бы войско было обращено в естествоиспытательную, в естествоисследовательную силу, что помимо даже общей нужды, вызываемой повторяющимися и у нас и на Западе метеорическими погромами, было бы согласно с общим направлением времени, которое стремится, повидимому, обратить всех в исследователей и все в предмет знания. Тогда, быть может, и Амвросий Харьковский не решился бы назвать дерзостью, противлением Господу действие войск, направленное к спасению от засухи, к спасению от голода, от смерти, вместо обычного их действия, несущего смерть и разрушение. (Слово о христианском направлении естествознания. Церк. Вед., 1892 г., № 5-й.) Тогда, быть может, и те, от кого это зависит, сделали бы уже надлежащие распоряжения о введении в войсках наблюдений, необходимых для разрешения вопроса о действии на атмосферные явления взрывчатых веществ, вопроса, который не мог быть разрешен американскими опытами, и не будет разрешен до тех пор, пока к разрешению его не будут привлечены силы, соответствующие громадности задачи, заключающейся в действии на целую атмосфе-

ру, т. е. пока не будут привлечены к этому делу все народы, обращенные ныне в армии, в войска. Соловьев не в силах был подняться на должную для выполнения этой задачи высоту и погрузился во все старые мелкие дрязги, его не воодушевило величие дела, которое, как он и сам понимал, не ограничивается даже спасением от голода и войны; и вот с любовью поднимая те вопросы, в которых кроется вражда, Соловьев даже избегает говорить о том, что ведет к миру. Так Соловьев заявляет, что он не хочет говорить о фактическом компромиссе [19], а между тем то, что Соловьев называет фактическим компромиссом, есть вовсе не сделка, и компромиссом названо быть не может, это — неизбежная терпимость со стороны существ, поставленных и остающихся еще в зависимости от слепой силы природы. Род человеческий голодает, болеет, умирает, впадает в разнообразные пороки, тщетно борясь с увлекающим его пороком,— порок остается, хотя бы и побеждался в отдельных личностях и случаях; и человеческий род вынужден переносить все это, он может даже и погибнуть, и непременно погибнет, если вместо вопроса о фактическом компромиссе, т. е. вопроса о подчинении внешней природе и об освобождении из-под ее власти, вместо выработки орудий для обращения слепой силы в управляемую совокупным разумом всего рода человеческого, будет заниматься вопросом о так называемом принципиальном компромиссе, только усиливающем споры. «*Я не говорю о фактическом компромиссе*», т. е. другими словами, я не говорю о деле, заявляет Соловьев; но если он считает христианство делом, то обязан был говорить именно о фактическом, а не мысленном (принципиальном) компромиссе, который изменится сам собою под влиянием общего дела, когда оно будет. Если бы Соловьев понял надлежащим образом то, что сам называет фактическим компромиссом, то не впал бы в буддизм, полагая, будто вместе с концом компромисса исчезнет и жизнь, т. е. если не будет *несовершенства*, не будет будто бы и жизни. «*Вся наша жизнь... до конца истории есть фактический компромисс между идеальным началом и... материальною средою*»; «когда же идеальное начало осуществится в материальной среде вполне, тогда конец всякому компромиссу, но тогда же конец истории и всему *мировому процессу*» [20]. Таким образом, по мнению Соловьева, *жизнь и несовершенство* так же тесно связаны, как, по буддийскому воззрению, смерть и совершенство. Соловьев, очевидно, не понял, что зло, грех и вообще всякое несовершенство связаны со смертью, а не с жизнью, что воскрешение есть высшая добродетель и неотделима от совершенства, потому Соловьеву и кажется, будто жизнь несовместна с совершенством. Соловьев не понял воскрешения во всем его объеме, не понял, что *воскрешение есть* замена исторического процесса, эволюции, прогресса, *замена того*, что само собою делается, т. е. рождается, а потому и умирает; Соловьев не понял, что переход, напр., от села в город есть процесс естественный, в котором следуют, отдаются слепому животному влечению, и напротив, обратное движение, движение к селу, к праху предков, было бы движением нравственным, вытекающим из сознания вреда и блага для целого рода, и такое движение было бы одним из моментов дела воскрешения. Точно так же уменьшение труда и налога есть процесс слепо-естественный, добровольное же увеличение работы и добровольное увеличение налога входит в дело воскрешения, потому что составляет переход от общества, нуждающегося в надзоре, держащегося карою наказаний, к обществу нравственному, держащемуся силою общего отеческого дела и взаимознания, а не внешним принуждением, к обществу, которое есть братство сынов. Соловьев под делом воскрешения, очевидно, разумеет только конечный результат, считая его каким-то придатком к прогрессу, тогда как дело воскрешения начинается противодействием прогрессу, как явлению слепому, начинается возвращением чрез посредство воинской повинности от горо-

дов к селам, *к праху предков*, начинается обращением к регуляции, т. е. к изменению смертоносной силы в живоносную. Впрочем, и вся история есть дело воскрешения, хотя и состоит из двух периодов: *прошедшего*, в котором совершалось мнимое, мифическое, но все же воскрешение, и *начинающегося*, в котором будет приступлено к действительному воскрешению; периоды эти разделены оргиею нововекового мировоззрения, поставившего девизом memento vivere (история последних 4-х веков с эпохи Возрождения), отрицающего мнимое и не пришедшего еще к действительному воскрешению. По нововековому мировоззрению, прогресс, открытый в слепой природе, и особенно в животном царстве, применим и к человеку; и в отношении человека естественный подбор может быть заменен искусственным в видах улучшения породы; в этом венец прогресса, который составляет прямую противоположность воскрешению, как действию сознательному и долженствующему заменить действие бессознательное, слепое. *Осуществление истины до конца мира невозможно*,— говорит Соловьев,— и тем свидетельствует, как мало он думал об общем деле, которое в том и состоит, чтобы предупредить конец и земли и всего мира; конец неизбежен лишь для природы, оставленной своей слепоте. Только уразумев все это, Соловьев понял бы и настоящую терпимость, а без этого фанатизм постоянно будет увлекать его в сторону от общего дела, будет заставлять его поносить несогласных с ним в мыслях.

Отказываясь говорить о фактическом компромиссе, Соловьев не хочет излагать и учения о Троице, предпочитая вместо того восхвалять *честное магометанство*, т. е. *честный газават*, *честное* многоженство, а также и единство — *как иго, как гнет*; а если бы Соловьев изложил учение о Триединстве, ничего подобного в себе не заключающем, говорить о котором значит говорить о примирении, об общем деле, тогда, быть может, и Антоний, уразумев, что учение о Троице есть план объединения всех во многоединстве по подобию Божественного Триединства, при котором не может быть войны ни внешней, ни внутренней, поняв, что учение о Троице есть образец такой высочайшей добродетели, которой далеко еще не достигло христианство, не стал бы доказывать в своей речи «*О Троице как нравственной идее*» ту бесплодную и нехристианскую мысль, что вне христианства нет и не может быть добродетельной жизни, не стал бы сравнивать любовь объединенных по подобию Триединого с любовью матери к своим детям и т. п.

Такие умолчания о том, что могло привести к миру, и поднятие таких вопросов, которые не могут не возбуждать вражды, тем необъяснимее, что дело, о котором говорил Соловьев, не ограничивается даже спасением от голода и войны, а заключает в себе осуществление той высочайшей добродетели, образец которой явлен в Божественном Триединстве, как догадывался об этом и Соловьев, который говорил в своем реферате, что «*христианство предполагает действие Божие и вместе с тем требует и действия человеческого*», что «*оно есть дело, на нас возложенное, задача, которую мы должны разрешить*» (стр. 2-я). Но что же это за дело, которое есть действие Божие и вместе человеческое, что это за дело, которое на нас возложено, и задача, которую мы должны разрешить?..

«*Христианство*,— продолжает Соловьев,— *есть дело, дело жизни для человечества*» (стр. 7-я). Стало быть, это дело, от которого зависит наше существование, и существование не временное, конечно, а вечное. Соловьев так это и понимает, очевидно, говоря несколько выше: «*Своею смертью и воскресением Он* (т. е. Христос) *спас мир в принципе, в корне, в центре, а распространить это спасение на весь круг человеческой и мирской жизни, осуществить начало спасения во всей нашей действительности,— это Он может сделать уже не один,*

а лишь вместе с самим человечеством»[21]. Из этого ясно, что действие божественное и вместе человеческое, дело, *на нас* возложенное, задача, которую *мы* должны разрешить, есть спасение от смерти, есть воскрешение, и воскрешение не в мысли только, а настоящее, действительное, так как на стр. 11-й Соловьев говорит, что «*христианство есть религия воплощения* (т. е. вочеловечения) *Божия и воскресения плоти»*[22]. Надо думать, что этими словами Соловьев хотел сказать также, что Христос воскрешает не как Сын только Божий, но и как Сын человеческий, для чего и должен был воплотиться, т. е. вочеловечиться... Впрочем, все это так смутно и неясно, что можно сомневаться, догадывался ли сам Соловьев, какой смысл заключается в его собственных словах; понимал ли он, например, что спасение, как и искупление, есть лишь отвлеченная форма всеобщего воскрешения, понимал ли он, что распространить спасение «*на весь круг человеческой и мирской жизни*», как и «*осуществить начало спасения во всей нашей действительности*»[23], значит обратить смертоносную силу природы в живоносную для воскрешения умерших?.. Во всяком случае заключительные слова реферата свидетельствуют, что нечто подобное представлялось Соловьеву, и если Соловьев не вполне ясно сознавал, что общее дело есть воскрешение, то догадывался об этом; он говорит: «*Если мы не по имени только, а на деле христиане, то от нас зависит, чтобы воскрес Христос в своем человечестве; тогда и исторический Фома приложит руку свою к этому действительно во плоти воскресшему христианству и с радостью воскликнет: «Господь мой, и Бог мой!!!*»[24] Нельзя, однако, не заметить, что и эти слова, как и весь реферат, возбуждают множество недоразумений; так, например, что значит, как понять слова «*чтобы воскрес Христос в своем человечестве*»? Разуметь ли их так, что Христос воскреснет, как человек, и это будет зависеть от нас, если мы будем христианами на деле, или же не разуметь ли под этими словами воскресение всего человечества, как это можно догадываться из слов «*тогда исторический Фома приложит руку свою к этому действительно во плоти воскресшему христианству*», исторический Фома, т. е. дух сомнения, скептицизм, требующий для своего убеждения осязательности, скептицизм, не только возможный, но и необходимый, пока мертвые существуют лишь как мысль, как представление, а не как видимые лицом к лицу, не как осязаемые. Можно думать также, что произойдет то и другое, т. е. воскреснет Христос, воскреснут и умершие, и тогда не будет уже места сомнению, и весь хор живых и оживших, воскрешающих и воскресающих воскликнет: «Господь мой и Бог мой»!.. Нельзя не обратить внимания и на странность выражения, будто распространить «*спасение на весь круг человеческой и мирской жизни, осуществить начало спасения во всей нашей действительности*» Христос «*может сделать уже не один*», т. е. как будто Он один и не может сделать этого?.. Нет, это может быть совершено и одною божественною силою; но участие, которое дается роду человеческому в собственном спасении, есть выражение величайшей любви, величайшей благости к людям Бога, нашего Отца. Спасение не только может, но и произойдет помимо участия людей, если только они не объединятся в общем деле; но это спасение будет выражением гнева, а потому вся наша забота, все наше внимание должно быть обращено на то, чтобы не прогневить Господа, на то, чтобы всем в разум истины прийти, чтобы состоялось всеобщее объединение, путь к которому во всеобщем образовании, в связи с всеобщей воинскою повинностью, переходящею от войны с себе подобными к регуляции слепой силы. И по Евангелию конец мира наступит лишь тогда, если объединение не состоится, если проповедь евангелия окажется безуспешною; голод же и болезни есть лишь начало конца. Если же объединение в общем деле состоится, в таком случае конца и не будет, потому что в этом случае конец мирового процесса, совер-

шающегося в нас и вне нас, будет превращением этого слепого хода земли и всех миров в управляемый совокупным разумом всех оживших, воскресших поколений. Что и Соловьев под общим делом разумеет именно воскрешение всего человеческого рода, это видно из отрицания им догматизма, как мысли, не переходящей в дело, из отрицания индивидуализма как розни и из отрицания спиритуализма, потому что он не допускает телесного воскресения; но вместе с тем Соловьев об общем деле, о воскрешении, не только не высказывается нигде ясно и открыто, а так постарался скрыть свою мысль, что в последовавших за его рефератом прениях не было даже упомянуто ни об общем деле, ни о воскресении [25], и сам Соловьев не высказал ни малейшего желания направить прения на настоящий путь, и все 800 гостей, выслушавших *в закрытом заседании* психологического общества реферат Соловьева, поняли, конечно, под воскресшим христианством восстановление лишь истинного христианского учения, хотя сам Соловьев придавал слову *христианство* не отвлеченный смысл учения, а собирательный, и не братства *лишь* живущих,— под словом *христианство* Соловьев несомненно понимал *совокупность всех живых и умерших*. Опасаясь больше всего быть смешным,— другой опасности для Соловьева и не могло, конечно, быть в нашем столь якобы нетерпимом обществе — Соловьев не имел достаточно смелости, чтобы открыто и прямо сказать, что задача, дело общее, многовековое, дело Божие и вместе человеческое — есть всеобщее воскрешение; и потому вместо прямого утверждения воскрешения, как дела общего, Соловьев говорит о внутреннем перерождении, которое для апостолов и первой христианской общины совершилось в день Пятидесятницы — этого общего миропомазания христианской общины, а «*церковь в обширном смысле, христианское человечество во всем объеме, до сих пор еще не дожило до своей пятидесятницы*» (стр. 4-я Реферата). Но если пятидесятнице, т. е. минутному восторгу, энтузиазму Соловьев приписывает силу перерождения, то не значит ли это, что он ограничивает христианство только мессианским делом, т. е. объединением лишь духовновозрожденных чрез слово, или проповедь, ограничивает, следовательно, христианство только духовным объединением, т. е. тем, что выражено в Троице мессианской, за которою естественно следует день пятидесятницы, вдохновения, духовного возрождения. Но ограничивая христианство духовным лишь объединением, Соловьев, не противореча себе, не может признавать и Троицы общего дела, за которой должно следовать объединение в регуляции, воздействие на материальную природу, воздействие, закрепляющее и поддерживающее дух всех на высоте подъема, данного духовною пятидесятницею. Далее Соловьев признает, что «*Золотой век*» (т. е. первые века) христианства не был совершенством, но он не говорит, что несовершенство заключалось *в пассивном ожидании катастрофы*, которая считается возможною и неверующими (только сими последними ожидается не чудодейственная катастрофа) и первое начало которой, т. е. катастрофы, можно видеть и теперь в метеорических погромах... Кто признает *дело*, тот необходимо должен указать на пассивность, как на великий недостаток; для признающих дело и мученичество должно представляться препятствием, ибо мученичество предполагает мучителей, предполагает, следовательно, разъединение, несогласие; для общего дела необходимо было показать не то, чем первые века были выше нынешних, а то, чего им недоставало для совершенства. Соловьев же только карает и укоряет своих врагов (т. е. средневековое, православное христианство) в несовершенстве и вовсе не указывает пути к совершенству. Признавая мученичество высшим совершенством, неверующие употребили все силы для доказательства, что гонения не были ни так продолжительны, ни так обширны, как это думают верующие, и Соловьев, неизвестно зачем, повторяет эти утвержде-

ния; а, между тем, мученичество не составляет совершенства для человечества, взятого в целом, для родственного чувства коего и мученики, и мучители не чужие, а родственные существа. Первое условие общего дела не имеет ни гонимых, ни гонителей, ни мучеников, ни мучителей, а потому преимущество, приписываемое Соловьевым первым христианам и заключающееся в мученичестве, важного значения не имеет; если же это преимущество первых веков над последующими было бы так велико, как представляет это автор реферата, то христианским апологетам следовало бы молить об усилении гонений, а не о прекращении их, ибо прекращение гонений вело к средневековому мировоззрению, которое Соловьев считает себя призванным громить, и не хочет указать выхода из дилеммы — быть или гонимыми, или же гонителями.

19-е октября 1891 г. могло бы сделаться величайшим днем, днем, когда было бы положено начало христианству, как общему всеотеческому делу, когда было бы приступлено к решению возложенной на человеческий род задачи, если бы Соловьев, сказав, что христианство есть общее дело, тотчас же не повторил той самой ошибки, в которой упрекает любимого ученика Христова и его брата, пожелавших низвести огонь на самарянскую весь [26]; и Соловьев пожелал разрушить, сокрушить нынешнее христианство и в особенности нелюбимое им православие, пожелал доказать не только неистинность, но и противоположность его истине. Таким образом, общее всеотеческое дело стало для Соловьева «*внешним лишь фактом*» и весь реферат обратился, вместо приглашения к разработке проекта общего дела, в объявление войны... А, между тем, это приглашение не терпело отлагательства ни на минуту, ибо тот вопрос, к разрешению коего предполагалось пригласить, вызвал бы к жизни даже натуралистов, не говоря уже о духовном и военном сословиях, так как опыты, давшие основание к постановке этого вопроса, указывали на возможность не только искоренения неурожаев в их основных причинах, не только на избавление от метеорических погромов *лишь в будущем*, но и на возможность избавления от засух в одних местах и разрушительных ливней — в других, *даже в настоящем*, когда слепые силы Востока с его иссушающими ветрами и влажные ветры слепого Запада соединились против нас и требуют, вопиют о соединении разумных сил, о соединении всех народов Востока и Запада, требуют возвышения в разумную силу темного, по его собственным словам, народа... Но чтобы соединиться для общей *помочи* бедствующим от голода, необходимо сознание, сознание о постоянном усилении неурожаев в будущем и о необходимости противодействовать такому усилению соединенными силами. Возбуждение такого сознания или, по крайней мере, такая постановка этого вопроса, которая сделала бы его предметом обсуждения, было бы славою 19 октября 1891 г.; и мы глубоко и горько сожалеем, что обстоятельства помешали этому дню сделаться славою Соловьева, обстоятельства, как Соловьев выражается, *публичного* свойства [27]; но *публичное* есть злоупотребление *общественного*; однако употребление времени даже на общественное не есть еще благое его употребление, в особенности когда оно могло быть употреблено на *общее всепримиряющее дело*, в коем ничего нет суетного и которое не вызвало бы против Соловьева вражды, не лишенной в настоящее время основания. Есть люди, которые в таком возбуждении вражды, в намеренном ее вызывании, видят пробуждение общества, но такое пробуждение совершенно суетно, ибо пробужденные таким образом, переругавшись, погружаются в еще большую спячку. Если бы мы были врагами Соловьева, то пожелали бы ему полного торжества над защитниками православия, потому что тогда вполне выяснилась бы роль, которую Соловьев принял на себя, сделавшись обвинителем православия, выискивая в нем все самое дурное... И в самом деле, в кого Соловьев обратился при этом?.. Спор напоминает

25—155

канонизацию, при которой являются с одной стороны выискивающие все доброе, а с другой — выискивающие все злое, первые называются адвокатами Божиими, а последние, выискивая всеми способами все злое, и сами делаются злыми, овладеваются неприязнью к обвиняемому до ослепления и благодаря этому выискивают в обвиняемом пороки, даже несовместимые. Так и Соловьев желает видеть в православии и фанатизм, и равнодушие, т. е. пороки, очевидно, несовместимые. Кроме того, фанатизм у церкви, не имеющей светской власти, может быть только словом, а не делом, и будет служить указателем не равнодушия, а ревности, так что в православии фанатизм не порок, а добродетель, если равнодушие к истине и благу есть порок. Веротерпимость — сочетание невозможное, потому что если есть вера, то не может быть терпимости, а если есть терпимость, то нет, следовательно, веры. Терпимость в смысле отрицания всякой ссоры из-за убеждений, из-за мысли, будет существовать, когда будет единомыслие, выраженное в общем, всеотеческом деле, или же когда наступит полное равнодушие к убеждениям, чего, однако, никогда не будет, потому что нет веры без дела, кроме мертвой. Ограничивать свое желание терпимостью, частным случаем правды, или справедливостью, вместо единомыслия, как условия общего дела, значит не только желать очень малого, ничтожного, но вместе и неисполнимого, и едва ли желательного, так как терпимость служит показателем равнодушия и одряхления.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Проект соединения церквей есть приложение к посланию, или записке, от неученых (от всех несущих воинскую повинность, от их матерей и родственников) к ученым духовного сана и к ученым военного дела; в этой записке испрашивается у первых (духовных) благословение последним (военным) на новый бескровный подвиг; это — записка от неученых, кои при *всеобщей* воинской повинности не могут признать достаточными те определения, которые обыкновенно даются войску, ибо эти определения не обнимают тех дел, на которые войско употребляется и в настоящее время, напр. действия против саранчи, действия во время пожаров, наводнений и вообще во время бедствий, причиняемых слепыми силами; эти действия войска игнорируются *теперь* и станут, должны стать, главным и, наконец, единственным делом, общим делом всех без исключения. Эта записка, испрашивая благословение духовных войску на новый *бескровный* подвиг, вместе с тем доказывает, что храмовая служба с *бескровной* жертвой была и есть приготовлением, воспитанием к этому внехрамовому *бескровному подвигу*, т. е. к действию на слепые, стихийные силы, к управлению ими во исполнение божественной заповеди, данной человеку при его сотворении.

2. Старокатоликов следовало бы назвать стародогматцами, так же как старообрядцев не называют *старокафоликами или староправославными*. Стародогматцам не следовало бы ограничиваться лишь мыслию, а старообрядцам обрядом, т. е. делом лишь церковным, но следовало бы признать внецерковное, внехрамовое дело, в котором старокатолики могут видеть исполнение своей мысли или догмата. Тем не менее и в стародогматцах и старообрядцах выражается любовь младшего поколения к старшему, сынов к отцам, безбородых к бородатым. Эпоху возрождения правильнее назвать эпохою мнимого омолаживания; снятие бороды было началом омолаживания. Сущность старообрядства есть признание бороды (отцов) и отрицание «безбородого гуманизма», который признает лишь юность, отрицая (т. е. маскируя) не только ста-

рость, но и мужество и распространяя юность на отрочество и даже на детство. Детские балы есть игра в женихов и невест. Отец тем гуманнее, чем ранее разрешит сыну табак, вино и т. п. Эпоху возрождения правильнее назвать эпохою мнимого омолаживания и действительного старения, мнимого возрождения и действительного вырождения.

3. Догмат и обряд находятся в таком же отношении между собою, в каком философия к искусству; но что выше — первая или последнее?.. Можно ли ради отвлеченной мысли отказаться от поэзии, живописи, архитектуры?..

4. Старое, истовое перстосложение и крестное знамение заменилось нынешним неистовым, бесформенным, подобно тому как уставное и полууставное письмо заменилось неистовою, неразборчивою «скорописью», в которой выражается распущенность (бесхарактерность), мнимое уважение к себе и презрение к другим, болезненное самолюбие, нервозность. Истовость есть принадлежность эпохи преобладания военного, а неистовость есть выражение светской неуважительности и гражданской распущенности.

5. Для народа — соединение с старокатоликами будет мнимое, а для нашего дворянства, воспитанного на итальянской опере, на итальянской живописи, это соединение будет не мнимое, а в обряде и жизни. Итальянская опера есть первый миссионер католицизма.

6. Терпимость, эта жалкая, истасканная добродетель, порожденная отчаянием, выражает дряхлость. Что хуже: гнусный ли фанатизм или же пошлая терпимость?..

7. Без *общего дела* вера еще не жива, или, по крайней мере, не живоносна. При *общем деле* вера становится не живою только, но и *живоносною*.

8. Христианство никогда не было терпимостью, оно или себя отдавало на казнь, или само казнило. Если последнее есть зло, то и первое еще не есть благо.

9. Не в одних крестовых походах война была вызвана несогласием в верованиях; и бывшая в недалеком прошлом Крымская война началась из-за Св. мест [28], и архиепископ Сибур благословлял французов на защиту турок, за что и был прозван Сибур-пашею. Если скажут, что вопрос о Св. местах был в этом случае лишь предлогом, то и в крестовых походах торговые интересы играли далеко не последнюю роль.

СУПРАМОРАЛИЗМ, ИЛИ ВСЕОБЩИЙ СИНТЕЗ (т. е. ВСЕОБЩЕЕ ОБЪЕДИНЕНИЕ)

Синтез двух разумов (теоретического и практического) и трех предметов знания и дела (Бог, человек и природа, из которых человек является орудием божественного разума и сам становится разумом вселенной), *а вместе и синтез науки и искусства в религии, отождествляемой с Пасхою как великим праздником и великим делом.*

Супраморализм — это долг к отцам-предкам, воскрешение, как самая высшая и безусловно всеобщая нравственность, нравственность естественная для разумных и чувствующих существ, от исполнения которой, т. е. долга воскрешения, зависит судьба человеческого рода. Называя долг к отцам-предкам, долг воскрешения, супраморализмом, мы говорим языком тех, к которым обращаемся, чтобы быть ими понятыми, для которых слова «долг к отцам-предкам», «воскрешение» совершенно непонятны, так как все они, можно сказать, иностранцы и ницшеанцы; это те, которые, удаляясь от могил отцов, не только не взяли щепотки праха их (как то делают переселенцы, чтущие своих отцов, не забывшие долга к предкам), но и отрясли даже прах отцов от ног своих, как это, можно сказать, сделал известный Рише [1], назвав предков отвратительными — «*эти отвратительные предки*», чем и выразил мнение и чувства большинства своих современников-интеллигентов.

Супраморализм — это не высшая только христианская нравственность, а само христианство, в коем вся догматика стала этикою (догматы заповедями), и этикою, неотделимою от знания и искусства, от науки и эстетики, которые должны сделаться, стать орудиями этики, само же богослужение должно обратиться в дело искупления, т. е. воскрешения. Супраморализм основан не на заповедях блаженства, этой элементарной, так сказать, нравственности, а на заповеди наибольшей, данной пред Пасхою страдания, и на заповеди завершительной, данной по воскресении своем Первенцем от умерших как необходимое условие для продолжения дела воскрешения; супраморализм есть в сущности синоним, или перевод, наибольшей заповеди и ведет чрез исполнение заповеди завершительной («шедше, научите все языки» и пр.) к осуществлению заповеди, призывающей быть совершенными, как Отец наш небесный совершен, призывающей к тому, чтобы воссозданием и воскрешением быть подобными самому Творцу, о чем и просил в последней своей молитве ко Отцу Христос: «Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино», а тотчас по воскресении Христос указал и путь к этому объединению, уподобляющему нас Богу, делающему нас совершенными, как Отец наш небесный совершен, сказав: «Шедше, научите все языки, крестяще их во имя Отца, Сына и Св. Духа», где под крещением, т. е. очищением от первородного греха, вызвавшего смерть, разумеется, конечно, воскрешение,— воскрешение для умерших и бессмертие для живущих.

Супраморализм — это вопрос о двух litrознях и о двух объединениях; вопрос о двух litрознях, т. е. о внешней litрозни — о богатых и бедных и о litрозни внутренней — об ученых и неученых (о двух разумах), разрешаемый чрез замену вопро-

са о всеобщем обогащении вопросом о всеобщем возвращении жизни, т. е. чрез замену нашей искусственной жизни, искусственного дела, делом естественным, творимым в нас самою природою, приходящею чрез нас в сознание. Конечно, для нашего городского быта — в высшей степени искусственного, которым все тяготятся,— естественное дело человека, всеобщее воскрешение, должно казаться неестественным, даже, можно сказать, в высшей степени неестественным, но это не значит, что оно, дело всеобщего воскрешения, и в самом деле неестественно, это значит лишь, что мы стали уже слишком искусственны, исказили себя, свою природу. Для природы, переходящей из бессознательного состояния в сознательное, воскрешение есть такое же необходимое и самое естественное дело, как для природы слепой естественны рождение и смерть. Природа стала сознавать себя в сынах человеческих, в сынах умерших отцов, и естественным это сознание должно считаться в народах, живущих сельскою жизнью, у могил отцов, тогда как в отделившихся от отцов, в покинувших землю горожанах, как сынах блудных, естественность сознания утрачена; наибольшего же удаления от естественности, наибольшей искусственности сознание достигает у ученых, у которых «*Бог отцов*» превращается в отвлеченного *Бога деизма*, «*сыны человеческие*» — в неопределенное «*человек*», получается полная свобода, а вместе отсутствие смысла и цели жизни, получается разделение на два класса, на два разума,— является сознание разрыва, но в то же время является и стремление к восстановлению единства; и только по достижении единения родом человеческим (т. е. природою, приходящею в сознание, в понимание самой себя) начнется дальнейшее движение как в этом сознании, так и в управлении природы самой собой чрез род человеческий, который есть та же природа, только пришедшая в сознание. Чем природа — сила, в настоящем ее, т. е. бессознательном, состоянии рождающая и умерщвляющая,— чем природа сделается, станет, достигнув сознания, как не силою, восстановляющею то, что было ею разрушено по своей слепоте. И какой смысл имеют слова о несоразмерности сил человека, т. е. природы, стремящейся к сознанию и управлению, с силами той же природы, но как силы слепой. И что считать силою человеческою — непосредственную ли силу рук или же то, что может он сделать при посредстве сил природы. И можно ли считать пределом человеческой силы, человеческой деятельности то, что мы можем сделать теперь при посредстве сил природы. Настоящее, естественное дело еще и не начиналось; так, весною нынешнего (1902) года посредством змейкового аппарата была вызвана гроза, вызвана не намеренно, а совершенно случайно; почему же не вызывать гроз намеренно, почему не пользоваться в этих видах змейковым аппаратом везде и всегда по общему определенному плану?.. В этом-то деле, в вызывании гроз, т. е. в управлении метеорическим процессом, и могло бы состояться объединение всего рода человеческого.

В организме с его чувствующими и двигательными нервами, связанными в мозговом узлу, дан образец для управления всею вселенною, и все миры вселенной должны быть соединены двумя рядами проводников, проводниками силы чувствующей и проводниками силы двигающей. Если такое объединение вселенной будет достигнуто не через нас, не через воскрешенных сынами поколений отцов-предков, если не через человеческий род вселенная достигнет полного самосознания и самоуправления, или подобия Богу-Творцу, то не потому, чтобы мы были мало одарены, а скорее наоборот; ибо более одаренные имеют менее побуждений к труду самоустроения, самосозидания, а только этот труд ведет к самосознанию, к самоусовершенствованию, или к совершеннолетию, которое состоит в способности вести самостоятельную жизнь. Возлагать же все упование на слепую силу, надеяться, что она создаст более сильные, с более

совершенными органами существа, которые заменят, вытеснят человека, есть полная измена разуму, который останется ненужным придатком, если не через разум будет достигаться дальнейшее совершенствование, дальнейшее созидание органов вместо органов, слепым путем рождения данных.

Для своего осуществления естественное дело, т. е. воскрешение, требует двух объединений: объединения внешнего, которое может совершиться чрез самодержавие, и внутреннего — чрез православие; и это будет объединением всех разумных существ в деле познавания неразумной силы, которая, рождая, умерщвляет, и управления ею, неразумною силою, ими, разумными существами (сынами).

Супраморализм излагается в Пасхальных вопросах [2], которые обращаются ко всем живущим, ко всем сынам, наделенным способностью познавания, т. е. такою способностью, которая дает силу даровое заменять трудовым. Вопросы эти требуют, чтобы все рожденные поняли и почувствовали, что рождение есть принятие, взятие жизни от отцов, т. е. лишение отцов жизни, откуда и вытекает долг воскрешения отцов, который сынам дает бессмертие. На переходе от истории как взаимного истребления, нами бессознательно совершаемого, к истории как исполнению проекта воскрешения, сознанием необходимо требуемого, и ставятся эти вопросы, которые должно назвать пасхальными, т. е. возвращающими к жизни, или приводящими искупление от греха и смерти во исполнение. Как самый долг возвращения к жизни есть долг безусловно всеобщий, так и пасхальные вопросы обращаются, относятся ко всем и, несмотря на свою немногочисленность, действительно обнимают собою все многообразие современной жизни, направляя ее, согласно со своею целью и назначением, к объединению всех. И существующему уже явлению — стремлению к селам, к опрощению, стремлению, до сих пор не приведенному к полному сознанию, только пасхальные вопросы могут дать смысл и цель.

Вопрос I. О двух вопросах: *социальном* (о богатстве и бедности, или о всеобщем обогащении) и *естественном* (о жизни и смерти, или о всеобщем возвращении жизни), не в теоретическом лишь смысле, разрешающем, «почему сущее существует», а в практическом, требующем разрешения, «почему живущее страдает и умирает».

Нужно иметь в виду, что вопрос о богатстве есть вопрос лишь о мануфактурных игрушках и забавах, а не вопрос о насущном и необходимо нужном, разрешение которого без радикального устранения неурожаев, или голода и моровых язв, или болезней вообще (вопрос санитарно-продовольственный), немыслимо, а потому вопрос о насущном входит в вопрос о всеобщем возвращении жизни.

«Пока будет смерть — будет и бедность». Что ценнее — золото ли, являющееся источником взаимного истребления, или же прах отцов как цель соединения сынов. Что нужно выдвинуть вперед — решение ли вопроса о богатстве и бедности (вопрос социальный) или же решение вопроса о жизни и смерти (вопрос естественный). Что важнее — общественные ли бедствия (т. е. пауперизм искусственный) или же бедствия общие природные (пауперизм естественный). Богатство ли — добро, а бедность — зло, или же жизнь, т. е. жизнь бессмертная, есть истинное добро, а смерть — истинное зло, и в чем состоит наше дело.

Вопрос о бедности и мнимом богатстве есть вопрос о двух званиях, или сословиях (бедных и богатых),— вопрос неразрешимый; вопрос же о смерти и жизни есть вопрос об едином призвании, объединяющем богатых и бедных в общем деле возвращения жизни, которая, как приобретенная трудом, будет неотъемлема, бессмертна; первый пасхальный вопрос и требует замены вопроса

о бедности и богатстве вопросом о смерти и жизни, вопросом, общим для богатых и бедных; этот последний вопрос дает предмет, или объект, для знания и дела, и предмет этот есть вся природа, т. е. сила неразумная и слепая, рождающая и умерщвляющая; этот вопрос требует и соединения двух разумов, или двух сословий — ученых и неученых, которые должны составить общий субъект знания и дела. Только замена вопроса о бедности и богатстве (искусственном, социальном пауперизме) вопросом о смерти и жизни (естественном пауперизме) дает такой обширный предмет (т. е. всю природу) для знания и дела, и только этот последний может соединить два разума в общем для всех деле познания и управления слепою, рождающею и умерщвляющею силою, а в этом деле — познания и управления — и заключается исполнение воли Божией. Итак, первый пасхальный вопрос есть проект, поставляющий целью: *всех* сделать субъектом и *все* сделать объектом знания и дела.

Вопрос о богатстве и бедности отождествляется, конечно, с вопросом о всеобщем счастии, невозможном при существовании смерти; вопрос же о смерти и жизни должно отождествить с вопросом о полном и всеобщем спасении вместо спасения неполного и невсеобщего, при коем одни (грешники) осуждаются на вечные муки, а другие (праведники) — на вечное созерцание этих мук. Замена вопроса о бедности и богатстве вопросом о смерти и жизни не исключает, однако, из последнего вопроса о сытости, т. е. о насущном, или необходимо нужном, ибо вопрос о богатстве как излишестве и бедности как недостатках и лишениях, ведущих к смерти, входит в вопрос о смерти, вопрос же о сытости как условии труда и жизни и есть вопрос о жизни, вопрос о поддержании жизни в еще живущих и о возвращении жизни уже потерявшим ее, вопрос санитарно-продовольственный.

Вопрос о богатстве есть лишь вопрос, как сказано, о мануфактурных игрушках и забавах,— все выставки свидетельствуют об этом, на каждом шагу слышны там восторженные восклицания — «точно игрушечка». Вопрос о богатстве и бедности, собственно говоря, есть вопрос несовершеннолетних, и не говоря уже об его неразрешимости, он не может устранить и вопроса о смерти, а этот последний и лишает богатство всякой его ценности. Поэтому-то за эпохою увлечения богатством и следует всегда отречение от него, эпоха аскетизма. Но ни всеобщее обогащение, ни всеобщее обеднение (аскетизм) не могут быть целью, давать смысл жизни, так как то и другое приводит к смерти, то и другое бессильно устранить вопрос о смерти, как это прекрасно выражено в индийской легенде о царе, окружившем сына своего всевозможною роскошью и желавшем устранить от него всякую возможность узнать о существовании болезни, старости и смерти. Только одно всеобщее возвращение жизни может дать смысл и цель жизни, хотя возможности осуществления этой цели одними словами ни доказать, ни опровергнуть нельзя,— только дело даст такое доказательство.

Вопрос II. *О двух мертвых религиях и об одной живой*: 1) о внутренней, лицемерной, бездельной, безжизненной религии (идеолатрия, деизм, объединения не требующий, никакого дела не налагающий, и гуманизм, требующий даже разъединения под видом свободы); 2) о внешней обрядовой и столь же безжизненной, или мертвой, религии (идололатрия) и 3) об единой живой, или деловой, религии, возводящей в религию вопрос о смерти и жизни, вопрос о воскрешении, так что каждый пяток ставит нам вопрос, «почему живущее страдает», каждая суббота заключает в себе вопрос, «почему живущее умирает», и каждое воскресение спрашивает, «почему умершие не оживают, сущие во гробех не воскресают».

«Аз есмь Бог отцов, Бог не мертвых, а живых», и да не будет тебе (т. е. сынам человеческим) иных богов (т. е. да не будет тебе мертвого бога деизма и безжизненного бога гуманизма). Не природа бог и не в природе (слепой и падшей) Бог, а с нами Бог. Разумная сила должна управлять слепою, а не наоборот. Разумная сила и будет управлять, когда не будет между нами, разумными существами, розни, т. е. когда с нами будет Бог. «И поставил его (человека) над делы руку твоею, вся покорил еси под нозе его» (человека) (Псал. VIII. 4—7). «Внегда же покорити ему» (человеку) «всяческая, ничто же остави ему непокорена» (Евр. II, 8).

Бог отцов — не мертвых, а живых — по своему подобию создал человека, и сыны *живущие*, сыны отцов *умерших*, для которых отцы *мертвы, мертвы безусловно, навсегда*, очевидно, не подобны Богу; подобие же Ему будет заключаться лишь в возвращении жизни отцам, в воссоздании, но в воссоздании действительном, живом, а не мертвом. Живая религия есть лишь религионизация, т. е. возведение в религию, вопроса о смерти и жизни, или вопроса о всеобщем возвращении жизни, о всеобщем воскрешении. Живою является религия в сельском язычестве, которое не только хоронит, погребает зерно и сеет своих умерших, но и верит, что своими хороводами (хор — солнце, отсюда Хоросан — страна солнца), подобием солнечному бегу, возвращает солнце от зимы на лето и животворною силою этого светила возвращает зерно и воскрешает умерших, воскрешает, конечно, лишь в живом воображении народа. И живое христианство не может не считать сынов умерших отцов орудиями Бога отцов, орудиями в деле возвращения им, отцам, жизни; это и есть религия, какою она должна быть. Чем больше места занимает в жизни вопрос о богатстве, об обогащении, тем менее остается места для религии, тем она становится безжизненнее, отвлеченнее, делается внутреннею, личною, бездельною, т. е. не требующею никакого дела, словом, превращается в призрак; можно бы сказать, что религия, когда господствует стремление к обогащению, делается наиболее светскою, наименее религиозною, становится секуляризованною, если бы выражение «секулярная религия» не заключало в себе противоречия, противоречия в самых терминах. Искусство скрывать смерть составляет самое существенное свойство мертвой религии, в этом и заключается, можно сказать, совершенное отрицание религии,— искусство скрывать смерть и делает религию мертвою. Итак, в чем же мы должны искать наше дело, нашу обязанность — в безжизненном ли, ни к чему не обязывающем, никакого дела не налагающем Боге деизма и в отвлеченном, неопределенном человеке гуманизма, или же должны мы искать его, наше дело, нашу обязанность, в Боге отцов (не мертвых, а живых) и в сынах отцов уже умерших и еще не умерших, но умирающих, имеющих умереть (morituri). Должны ли мы, сыны отцов умерших, быть орудиями воли Бога об отцах, чтобы они были живы, или же мы, сыны, навсегда останемся противниками божественной воли и, не соединяясь в отеческом деле, будем вытеснять отцов и истреблять друг друга, как это ныне есть.

Вопрос III. *О двух отношениях разумных существ к неразумной силе*: о том, какое ныне есть (эксплуатирующее, истощающее), и о том, какое должно быть (регулирующее, воссозидающее).

Эксплуатация, истощение, утилизация вынуждают задаться вопросом: ради чего, на какую потребу истощаются многовековые запасы земли? И оказывается, что все это нужно для производства игрушек и безделушек, для забавы и игры. Приходить от этого в негодование, конечно, нельзя; нужно всегда помнить, что мы имеем дело с еще несовершеннолетними, хотя бы они и назывались профессорами, адвокатами и т. п.

И «не с природою слепою одною жизнью надо жить» [3], а с себе подобными, чтобы существа разумные управляли силою неразумною.

«*Мир как неволя и как проект освобождения от неволи*», от зависимости, или подчинения слепой силе, в противоположность шопенгауэрову «*мир как воля и представление*», ибо для нас в мире нет воли, и для существ, не обреченных только на созерцание, для существ, чувствующих и способных к деятельности, мир не представление только, а проект освобождения от неволи. Выражение «*мир как воля и представление*» по справедливости можно заменить выражением «*мир как похоть*», которая, рождая, умерщвляет, рождая сынов, поглощает отцов,— и не представление лишь, а проект, и притом не отрицающий только похоть (отрицание похоти — аскетизм), но обращающий силу рождающую в воссозидающую, а умерщвляющую в оживляющую, так что мир не может остаться только представлением, созерцанием, а становится проектом восстановления последующими предыдущих, т. е. проектом воскрешения. Так должно бы быть, но в настоящее время мир — таков, как он есть,— остается при похоти и представлении.

О двух отношениях разумных существ к неразумной силе:

I. О теоретическом, или мнимом, господстве над природою и действительном подчинении ей; это значит, что в теории признают превосходство разумных существ над неразумною силою, а в действительности мирятся с зависимостью от неразумной силы и на практике не только ничем не проявляют своего превосходства над неразумною силою, а, напротив, находятся в полном у нее подчинении. Также недействительно, т. е. неправильно, отношение к природе и тех, которые ограничиваются лишь кабинетными опытами и приложением их к фабричной, заводской и т. п. деятельности, к эксплуатации и утилизации.

II. Только регуляция естественного процесса, или слепой силы природы, есть истинное отношение разумного существа к неразумной силе; регуляция же — это значит обращение рождающей и умерщвляющей силы в воссозидающую и оживляющую. Регуляция природы — не барство (т. е. не подчинение природы капризу, произволу) и не своеволие (эксплуатация), а внесение в природу воли и разума. Человек и будет управлять природою, когда между людьми не будет розни, когда не своеволие, а доброволие они будут вносить в мир и когда, следовательно, станут орудием Божественной воли. У человека, как существа разумного, есть один только враг — это слепая сила природы; но и этот враг лишь временный и станет другом вечным, когда между людьми не будет вражды, а будет соединение в познавании и управлении ею, слепою силою природы, которая казнит за невежество, как казнила в настоящем 1902 году на Мартинике за неверное понимание учеными вулканического процесса [4].

Итак, существа разумные, не в розни, а в их совокупности пребывающие, существа разумные и чувствующие утраты,— как они должны относиться к силе неразумной, которая, рождая, не может не умерщвлять?! Подобает ли существу разумному, волею одаренному, в котором не все только даровое — рожденное, а есть и теперь уже нечто трудовое, самим созданное,— подобает ли такому существу подчиняться силе слепой, невольной. И в чем должно состоять наше, существ разумных и чувствующих, общее дело: в эксплуатации ли и утилизации природы, т. е. в ее истощении (в истощении дарового, рожденного), или же в регуляции природы, т. е. в обращении дарового в трудовое, рожденного в созидаемое, рождающего в воссозидающее, умерщвляющего в оживляющее... Повиноваться природе для разумного существа значит управлять ею, неразумною силою, ибо природа в разумных существах приобрела себе главу и правителя, за раболепие же и рабство перед собою и за невежество

природа, как сказано, подвергает смертной казни и в настоящем 1902 году зараз казнила более сорока тысяч, казнила за плохие успехи в изучении вулканической силы. Для человека, как *сознания* природы, вопрос естественный, вопрос о природе как силе, которая, рождая, умерщвляет, составляет естественное его, человека, дело, ибо это дело разрешает вопрос о голоде, моровых язвах и болезнях вообще, т. е. о старости и смерти. И верующие, и неверующие могут объединиться в этом естественном деле, объединившись же в деле, придут и к единомыслию. И для верующих участие в этом естественном деле будет не противлением воле Божией, а исполнением ее, для неверующих же это будет освобождением от рабства слепой силе и подчинением воле Божией вместо отрицания божественной воли, на которое бесплодно растрачивала свои силы философия.

Вопрос IV. *О двух разумах* (теоретическом и практическом) *и о двух сословиях* (сословие ученых — интеллигенция и неученых — народ); о философии как младенческом лепете человеческого рода, или мысли без дела, и об едином истинном разуме, объединяющем всех во всеобщем познавании и управлении слепою, неразумною силою (в регуляции), в познавании и управлении, постепенно расширяющемся на все миры, на все системы миров до окончательного одухотворения вселенной чрез регуляцию воскрешенными поколениями. Это и будет то — в совершенной полноте,— что каждое существо в утробном своем существовании проходит, но в самом сокращенном виде.

«*Познай самого себя*» (не верь, следовательно, отцам, т. е. преданию, не верь свидетельству других, или братьев, знай только себя, говорит демон (дельфийский или сократов). «*Познаю, следовательно, существую*»,— отвечает Картезий, т. е., поясняет Фихте: *«Я — познающее и есть существующее; все же прочее есть лишь познаваемое, т. е. лишь мысленное, следовательно, несуществующее»*. Итак: *«Возлюби себя всею душою твоею, всем сердцем твоим»*,— заключают Штирнер и Ницше, т. е. найди в себе себя, будь единственным и ничего, кроме себя, не признавай...[5]

Или же: *Познайте себя в отцах, и отцов в себе, и будете братством сынов*; тогда осуждение (критика) заменится искуплением, искуплением не словом лишь, а делом, т. е. воскрешением, и тогда будем воистину учениками Христовыми.

О двух разумах: о разуме созерцающем (теоретическом), т. е. считающем Бога, как и отцов умерших, лишь мыслимым *, а друг друга — вещами, но не мыслящими существами, о разуме, хотя и признающем регуляцию природы (космологию), но лишь в области знания (в представлении), а не в действительности; и о разуме практическом, не обращающем, однако, мыслимое в действительное, а остающемся при мыслимом, т. е. при суеверии. О критике чистого разума и о суеверии практического, а также и о том, почему критика не касается основ разделения на два разума и на два сословия (ученое и неученое), основ разделения, приводящего к двум невежествам.

О двух сословиях, из коих одно считает себя темным, а другое (философы-интеллигенты) не признает возможности действительного (объективного) знания, т. е. о двух невежествах как необходимом следствии раздвоения разума. Теоретический разум оказывается неспособным отличить бред от действительности, а практический, относясь пассивно, страдательно к умерщвляющей силе

---

* Но прежде еще признания критикою Бога и отцов лишь мыслимыми, гуманизм, присвоивший право на свободную критику и не отрицающий в человеке разума, не для созерцания лишь данного,— тем не менее все зло, творимое и человеком, и слепою силою природы, поставил в вину Творцу; а между тем разум и дан, конечно, для управления слепою силою, чтобы она не творила зла по своей слепоте.

и обращая рождающую силу в похоть нерождающую (искусственно-бездетный брак), ведет к уничтожению рода и делает невозможною действительную, бессмертную жизнь.

И о разуме едином, том «истинном» разуме, в который все должны прийти, чтобы никто не погиб, но чтобы все объединились в деле «сынов человеческих», дабы «*вси едино были*» (один род).

Разум теоретический, смерть и жизнь познающий (вопрос о смерти и жизни), и разум практический, жизнь возвращающий и смерть тем побеждающий (вопрос о всеобщем деле воскрешения), и это как исполнение воли Бога отцов, не мертвых, а живых, воли Сына, давшего заповедь собирания, и воли Св. Духа, действующего (а не глаголющего лишь) чрез собирающих и научающих в общем деле осуществления чаемого, в котором вера воссоединяется с разумом,— таково истинное, естественное отношение двух разумов, т. е. это такое отношение двух разумов, каким оно должно быть и какого в настоящее время нет. В настоящее время теоретический разум, отделясь от народного, практического, верующего (христианского или крестьянского) разума, заменяет вопрос о жизни и смерти городским вопросом о бедности и богатстве, возводя его в вопрос о всеобщем обогащении или же о всеобщем обеднении и тем осуждая род человеческий на вечное несовершеннолетие. Для установления должного, надлежащего отношения двух разумов нужно поставить на первое место разум практический в лице народа, который верит в воскресение и в свое участие в деле воскресения, верит, что участвует в этом деле как орудие воли Бога отцов и, как язычник, хороводу приписывает силу быть солнцеводом, силу возвращать солнце от зимы на лето *для возвращения погребенного зерна и воскрешения посеянных тел отцов* (мертвецов); или же такое же действие народ приписывает силе *одной молитвы*, потому что не знает такого труда, дела, которым можно было бы производить нужное действие на природу в случаях, например, засух, наводнений и т. п. бедствий. И не откажется от этих суеверий, или суеверных действий, живущий с природою, в полной от нее зависимости народ, что бы ему ни говорили, пока не укажут действительного средства, которым он мог бы управлять теми силами, от которых теперь в зависимости. В указании такого средства — а вовсе не в отрицании разумной причины всякого бытия и разумной цели существования — и заключается задача теоретического разума; а потому первое место, даваемое теоретическому разуму, есть узурпация, измена своему родителю — практическому разуму, от которого он, теоретический разум, происходит, как город от села, как горожанин от крестьянина; возвращение же теоретического разума к практическому, т. е. в село, будет выражением раскаяния в своей измене или узурпации. Удалившись из села, горожане забыли отцов и Бога отцов, Бог обратился у них в идеал неосуществимый, в одну мысль, и явился даже вопрос о происхождении идеи о Боге — горожане стали спрашивать, откуда взялась такая мысль в их головах; возвратившись же в село, они не могли бы не раскаяться в забвении отцов и Бога отцов и поняли бы, что можно говорить о грехе удаления, забвения, о грехе отчуждения, а не о происхождении мысли о Боге, которая всегда была, явилась вместе с сознанием. Выражаясь образно, можно сказать, что горожане, удаляясь из села, не только не захватили щепотки с могил отцов, а даже отрясли прах отцов от ног своих; возвратившись же в село, они должны будут посыпать этим прахом главы свои. Будучи в отдельности, два разума, теоретический и практический, являлись двумя невежествами, двумя мраками; при соединении же разума теоретического с практическим, с разумом верующим, крестьянским и христианским, они воссияют двойным светом, и прежних взаимных обвинений — верующими неверующих в мраке сомнения, а неверующими верующих в об-

скурантизме, в мракобесии — уже не будет. Нельзя не заметить, что, обвиняя верующих в мракобесии, *неверующие* и сами не считают свой свет истинным, потому что сами *признают свое знание*, знание теоретического разума, *лишь субъективным.*

Вопрос V. *О двух чувствах*: 1) о половой чувственности и 2) о детской любви к родителям, или, что то же, о всемирной вражде и о всемирной любви.

«Нет вражды вечной, а устранение временной — наша задача». «Будьте как дети».

О двух чувствах: половая чувственность и порождаемый ею аскетизм как отрицание чувственности; и *об едином чувстве всеобщей любви к родителям*, неотделимом от единого разума.

Беспричинна ли вражда, или же есть *реальные* причины *небратских* отношений между людьми и *неродственных* отношений слепой природы к разумным существам? И какие нужны средства для восстановления родства?

Увлечение *внешнею* красотою чувственной силы, особенно в половом инстинкте, этом «*обмане индивидуумов для сохранения рода*», увлечение, не видящее или не желающее видеть в ней, в силе чувственной, и силу умерщвляющую, не видящее связанной с рождением смерти, и производит *индустриализм*, служащий к возбуждению полового инстинкта; индустриализм же создает для своей защиты *милитаризм*, производит богатство и бедность, а сии последние (богатство и бедность) вызывают социализм, или вопрос о всеобщем обогащении.

Сила *чувствующая*, но не чувственная зарождается в детских душах; сила эта вместе с наступлением старости и смерти родителей переходит в силу *сострадающую* и *соумирающую*, а соединяя всех сынов и дочерей в познании и управлении, т. е. в регуляции природы, обращается в могучую силу, воссоздающую умерших; чрез воскрешаемые же поколения регуляция постепенно распространяется на все миры.

Любовь всемирная рождается из детски-сыновнего и особенно дочернего чувства, развивается же и укрепляется она только в деле отеческом, общем для всех и родном, близком, своем для каждого.

Вопрос VI. *О двух волях или двух нравственностях.*

а) *О двух волях. Воля к рождению*, т. е. воля как похоть и как отрицание похоти (аскетизм), жизнь только для себя (эгоизм) и жизнь только для других (альтруизм), и воля к воскрешению, т. е. чтобы жить со всеми живущими для воскрешения всех умерших.

«Познай себя, ибо приближается царство мира сего».

«Покайтесь, знающие только себя, ибо приближается Царство Божие, царство всех»...

О двух волях (к рождению и к отрицанию рождения — аскетизм) и *об единой воле к воскрешению*, неотделимой от единого разума и единого чувства.

б) *О двух нравственностях*. Что предпочтительнее: *нравственность ли разъединения*, т. е. свобода личности, выражающаяся в борьбе за мнимые *достоинства* и мнимые *блага* сынов, забывших отцов, заменивших любовь к отцам похотью; или же *нравственность объединения*, нравственность сынов, сознающих утрату, свое сиротство, и только в исполнении долга к отцам находящих свое благо, свое дело.

Воля к рождению, как похоть, порождая богатство, приводит весь род человеческий к деморализации (Всемирная выставка есть полное выражение деморализации); а воля к воскрешению, или когда вопрос о возвращении жизни ставится целью разумных существ, приводит к морализации всех миров вселенной, ибо тогда все миры, движимые ныне бесчувственными силами, будут управляемы братским чувством всех воскрешенных поколений; в этом и будет

заключаться *морализация* всех миров, равно как и *рационализация* их, ибо тогда миры вселенной, движимые ныне бесчувственными и слепыми силами, будут управляемы не чувством только, но и разумом воскрешенных поколений.

Вопрос VII. О двух образах жизни, *о двух бытах*, или, можно сказать, об единой сельской жизни (т. е. о сынах, у праха отцов живущих), недозревшая форма которой есть жизнь кочевая, а отживающая форма — жизнь городская, культурная.

Постановка во всей городской мануфактуре на первое место *красочной промышленности*, которой присвоено даже название «*ученой индустрии*», показывает, что вся промышленность, вся технология обречены на службу половому подбору, и это свидетельствует о глубоком унижении и позоре ума человеческого, о приближении человека к животности, о большем и большем нравственном упадке города. Можно сказать, что *вся городская культура* есть обожание, обоготворение, т. е. *культ женщины*.

Куда же направиться — к городскому ли культу вещи и женщины, к «*благолепию тления*», или же к селу, к праху отцов, к селу в уповании, что оно достигнет такого состояния, при котором прах отцов будет обращаться уже не в пищу потомкам, а в тело и кровь самих отцов, так что отцы станут живы и для нас, телесных существ, как живы они для Бога... Культ ли кладбищ, т. е. мертвых, ждущих оживления, или же Всемирная выставка — плод индустриализма, учреждение уже созревшее и отживающее, учреждение мнимо-враждебное, а на самом деле дружественное милитаризму, вытеснившее кладбище, вытесняющее храмы, теснящее университеты, презирающее музеи, которые хранят останки предков (мощи),— словом, учреждение, только в себе признающее жизнь.

Сельская жизнь, как она ныне есть, хотя и высшая двух других (кочевой и городской), не есть еще жизнь совершенная; сельская жизнь приобретет условие к достижению совершенства, сделается способною достигнуть совершенства только тогда, когда горожане возвратятся к праху отцов и кочевые сделаются оседлыми, т. е. когда никто уже не будет удаляться от могил отцов, когда кладбища сделаются центрами собирания сынов, когда совершится объединение в деле отеческом, которое вместе будет и братским. Условие для достижения совершенной жизни будет приобретено лишь тогда, когда разрешится вопрос о двух типах людей: о сынах умерших отцов, помнящих и поминающих отцов, и о сынах, забывших отцов, о блудных сынах, или о высшем звании «человек», общечеловек, всечеловек и, наконец, сверхчеловек (это отвлеченнейшее философское определение, ничего определенного в себе не заключающее), когда разрешится вопрос о крестьянах и горожанах, о крестьянах, у которых культ отцов, и о горожанах, у которых культ женщин и вообще культ половой страсти во всех разнообразных ее проявлениях, и когда будет признано, что истинно высшее — это сын человеческий,— определение, заключающее в себе истинный долг всех сынов, как одного сына, ко всем отцам, как одному отцу, т. е. долг воскрешения, долг разумных существ, объединенных по образу Триединого Существа, в Коем открывается для нас причина бессмертия и вина человека, которая привела его к смерти.

Вопрос VIII. *О науке*, как она есть и какою должна быть, о науке сословной и о науке, на всеобщем наблюдении и опыте основанной, на выводах из наблюдений, производимых везде (повсюду), всегда и всеми, и на опыте, производимом в самой природе, на опыте как регуляции метеорических, вулканических, или плутонических, и космических явлений, а не на опытах, лишь в кабинетах и лабораториях производимых, на фабриках и заводах прилагаемых,— на опыте едином, производимом всеми живущими в совокупности, над всею землею как одним целым, как кладбищем множества поколений, постепенно возвра-

щаемых к жизни и присоединяющихся к познающим и правящим для расширения регуляции от одной планеты, нашей земли, к другим, на всю солнечную систему, как целое, а затем и на другие системы, на всю вселенную.

Состоятельна ли наука, как она есть, и не отживающее ли учреждение университет [6], этот раб индустриализма, не видящий в нем (индустриализме) игрушек и безделушек, ничего выше индустриализма и доставляемых им благ не признающий, «враг престола и алтаря, враг самодержавия, православия и народности», призывающий к суду отцов, пророков, Христа и, наконец, Самого Бога, враг всякой власти, вооружающий сынов против отцов, учеников против учителей, студентов против профессоров, разрушающий братство, ставящий рознь выше общения, приводящий к монизму, к солипсизму, приводящий каждого к сознанию себя единственным и весь мир обращающий в представление,— вот принципы, на которых держится университет и вся его жизнь, что и делает его учреждением отживающим, в котором уже не слышно голоса профессоров, заглушаемого требованиями учебных забастовок со стороны учеников-студентов. Заслуживает ли названия истинной та сословная наука, наука университетская, которая основывается на наблюдениях, производимых *кое-где, кое-когда* и *кое-кем*, выводы из которых, а также из кабинетных и лабораторных опытов, прилагаются к фабричной и заводской деятельности. Или же наука должна быть, как это выше сказано, достоянием всех, т. е. быть выводом из наблюдений, производимых *везде, всегда* и *всеми*, выводом, прилагаемым к регуляции, или управлению, слепою и бесчувственною силою природы... Вправе ли наука чистая, наука университетская, быть безучастною к человеческим бедствиям, т. е. должна ли она быть знанием лишь для знания, знанием лишь того, почему сущее существует, а не того, почему живущее страдает и умирает?! И не преступна ли наука прикладная, создающая предметы вражды — мануфактурные игрушки — и вооружающая враждующих из-за этих игрушек истребительнейшими и мучительнейшими орудиями, мощно содействующими к обращению земли в кладбище. Наука, как она есть, может все отрасли знания соединить или в астрономии, или же в истории; причем если соединить все знания в астрономии, то история обратится лишь в небольшую часть зоологии, если же все отрасли знания соединить в истории, то астрономия будет лишь страничкою в истории человеческой мысли. Наука же — какою она должна быть,— чтобы быть истинною и действительною, обязана открыть истории, т. е. ряду поколений, на тесной земле заключенных, пострадавших и умерших, всю вселенную, все небесные тела, как поприще их деятельности.

Вопрос IX. *Об искусстве*, как оно есть, т. е. об игре, творении мертвых подобий, и об искусстве, каким оно должно быть, т. е. об искусстве как о воссоздании — всеобщим трудом — жизни всего прошедшего, жизни действительной, тождественной.

Человек не природы порождение, а Бога через нас самих творение и к жизни всех умерших на земле, чрез нас же, возвращение для разумного всеми мирами управления.

Искусство, каким оно должно быть и каким оно было и стало. Должно ли оно, искусство, для сынов умерших отцов ограничиться творением мертвых лишь подобий всего прошедшего и воспроизведением всего мироздания в кажущемся лишь виде, каков храм; или же искусство должно быть действительным их, прошедшего и мироздания, воссозданием, делом Божеским и человеческим. Не явствует ли второе назначение искусства из самого его начала? Ибо, начавшись востанием живущего, т. е. вертикальным положением человека, и восстановлением падшего, т. е. умершего, обращением к небу первого (живущего — при вертикальном положении) и мнимым воскрешением (в виде памятника)

второго (т. е. умершего), искусство достигало в храмах воссоздания подобий земли и неба и только затем пало до всемирной промышленно-художественной выставки, в которой забывшие отцов сыны собрали лишь все то, что служит к усилению полового подбора...

Все искусства могут быть объединены или по-немецки — в музыкальной драме, в театре, или же, как полагаем мы, по-славянски, по-русски — в архитектуре, в ее высшем произведении — храме, и в службе, совершаемой в храме, в храме как изображении мироздания, бесконечно малом по сравнению с мирозданием, но бесконечно высшем его (мироздания) по смыслу, по вложенной в него (храм) мысли, в храме как проекте мира такого, каким он должен быть. Храм есть изображение неба, свода небесного, с изображенными на нем поколениями умерших, как бы ожившими; на иконостасах, как в московском Успенском соборе, как и во всяком храме, только сокращенно, мы видим изображение всей истории, начиная от Адама,— праотцы допотопные, праотцы послепотопные, цари, пророки, предтеча господень, Христос, апостолы, святые, и это до последних дней; в божественной же службе все эти небожители объединяются в одно целое со служащими в храме и предстоящими (еще живыми),— в божественной службе все, умершие и живые, составляют одну церковь. Но храм есть изображение мира по птоломеевскому мировоззрению, и пока господствовало птоломеевское мировоззрение, до тех пор между знанием и искусством не было противоречия; когда же мировоззрение птоломеевское заменилось коперниканским, тогда явилось противоречие между знанием и искусством, ибо искусство остается птоломеевским, а знание делается коперниканским. Птоломеевское мировоззрение, как оно выражается в искусстве, в храме с его службами, есть мнимая патрофикация неба, а коперниканское должно быть действительным отцетворением, воскрешением, в чем и найдет свое разрешение противоречие между знанием и искусством.

Хранилище памятников прошлого — музей, не есть ли он учреждение, еще не дозревшее и еще не понимающее, для чего оно собирает отжившее, учреждение, не задававшееся еще вопросом, «оживут ли кости сии» [7], не понимающее своего единства с храмом Бога отцов и полной противоположности индустриализму и милитаризму и не замечающее своих врагов ни в современном университете, чтителе слепой силы природы, отцов умерщвляющей, ни в повелителе университета — индустриализме, явно презирающем музей, неявно и самый университет.

Вопрос X. *О вере и знании*, или о Пасхе как празднике и как деле воскрешения.

Религия, воссоединяя знание и искусство в Пасхе — по-христиански — и даже в культе умерших — по-язычески,— достигнет совершенства, действительности, осуществления... Религия, как соединение знания и дела, и есть культ умерших, или Пасха страдания и воскрешения; религия есть совокупная молитва всех живущих, вызванная страданием и смертью, молитва о возвращении жизни всем умершим, исполнение которой есть долг и дело самих молящихся, а в этом исполнении заключается и истина, и благо, и красота, или благолепие нетления. Страждущий и воскресший Христос есть тип всех людей, сынов человеческих; Ему посвящены две недели в году, но и остальные пятьдесят есть лишь повторение этих двух.

Должны ли вера и знание быть всегда противоположными и враждебными, или же они должны объединиться, и каким образом. Разрешим ли этот вопрос в городе, переходящем к четвертому сословию, к сословию утилитаризма и секуляризма, которое наибольшее наслаждение, наименьший труд считает высшим благом, а потому и в науке отвергает, как отбросы, все, не имеющее

непосредственного приложения к этой цели?! Или же вопрос этот может быть разрешен только селом, где должно воссоединиться все вытесненное городом, для того чтобы, став в прямые, непосредственные отношения к земле, т. е. к праху предков, и к небу — к силе умерщвляющей и оживляющей,— превратить слепую силу в управляемую разумом, в деле же управления слепою силою, которое есть дело воскрешения, все знание и все искусство будут служить лишь орудиями этого великого дела; и только таким путем, таким образом и могут объединиться вера и знание.

Пасха начинается с создания человека Богом чрез него же, т. е. чрез человека самого; она выражается в востании сынов (вертикальное положение) и в восстановлении (в виде памятников) умерших отцов; она выражается и в весеннем хороводе, в этом мнимом солнцеводе, на красной горке, т. е. на кладбище совершаемом, в солнцеводе, возвращающем солнце от зимы на лето для возвращения жизни... И эта Пасха — возвращение сынами жизни отцам — есть необходимая функция, необходимое отправление сынов, утративших отцов; она не прекращается и при вынужденном удалении сынов от могил отцов, когда они уносят горсть земли с могилы отцов. Прекращается Пасха только у блудных сынов, отрясающих прах от ног, т. е. при превращении села в город, что наглядно выражается удалением праха умерших за черту поселения; в селе же, в настоящем селе, не зараженном городом, этот прах имеет всегда центральное положение. И в городе, чем выше поднимаются сыны, тем более утрачивается ими чувство к отцам, а с утратою чувства утрачивается и эта потребность так или иначе, хотя бы и мнимо, возвращать, восстановлять жизнь отцов; название Пасхи, или воскресения, хотя и остается, но под этим названием разумеется уже весеннее лишь возрождение, половая страсть, как это можно видеть из пасхальных номеров всех газет, можно видеть это и на первых страницах «Воскресения» Толстого. Пасха родилась с человеком, не оставит его никогда, не может быть и им оставлена, потому что составляет самую сущность сынов человеческих, и мы встречаем ее везде и всегда под разными формами, начиная, как было сказано, с первого востания, вертикального положения, этого первого сознательного человеческого акта, начала созидания себя человеком (Бог созидает человека чрез самого человека), и начиная с первого воссоздания сынами человеческими умерших отцов в виде памятников: это и есть первая Пасха, воскрешение.

Сыны человеческие дорожили и самым прахом отцов, возвращения жизни коему чаяли, дорожили так, что переносили его с собою при удалении от могил отцов, вынужденном необходимостью. Даже те, кои отрясли прах предков от ног своих — разумеем горожан, удаляющих останки умерших за город,— даже ученые, высшая стадия горожан, отрекшиеся от самого имени сынов, заменившие его отвлеченным, неопределенным, ничего не говорящим словом «человек»,— все они в самих себе носят своих отцов-предков и всячески, различным образом их воспроизводят, хотя и не сознают, не понимают этого. Даже величайший враг воскресения — Толстой, который, чтобы отвергнуть истинное воскресение, назвал воскресением неважную нравственную, совершенно бесплодную перемену,— что он делал, создавая «Войну и мир», как не воссоздавал, воскрешал своих предков, хотя и делал это лишь мнимо, а не действительно. Не понял Пасхи и Хомяков, отожествив ее в известном своем стихотворении с братством без отечества [8]. Исчезнув на Западе, и особенно на дальнем, Пасха сохранилась в России, и особенно в Кремле при гробах собирателей, или объединителей сынов для дела воскрешения отцов, в Кремле, т. е. в крепости, оборонявшей прах отцов и долженствующей орудия обороны обратить в орудия оживления праха, когда небратство исчезнет. Коронация, т. е. поставление

стоящего в отцов-место на общее дело воскрешения отцов, не имела бы смысла, если бы совершалась не в Кремле, а где-либо в ином месте; но еще большее значение получила бы коронация, если бы совершалась в день Пасхи. Манифест 12 августа 1898 года, манифест о разоружении, как его называют [9], имел бы полный смысл только в день Пасхи, которая заменяет день воздаяния, Суда, наказания днем всепрощения, амнистиею. Известное слово Иоанна Златоуста, произносимое обыкновенно в конце пасхальной утрени, и есть амнистия [10]. То же выражается и христосованием, свидетельствующим, что все оскорбления и обиды забыты. Пасха на месте своего происхождения, в старом Иерусалиме и его подобии — Новом Иерусалиме, построенном патриархом Никоном, особенно ощутительна, осязательна, в них она постоянна, целогодня, и отожествление Пасхи с православием в этих местах особенно понятно, вразумительно [11].

Сыны, чтущие своих отцов, не хранили только прах их и не защищали лишь самоотверженно свою землю как прах предков, но и в самом небе видели отцов и в храмах воспроизводили это небо, т. е. мир, как он кажется, представляется нашим чувствам. Когда же ученые отвергли птоломеевское мировоззрение, дававшее возможность патрофикации, и уже торжествовали, что убито все, никакого неба нет, патрофикация невозможна, оказалось, что коперниканское воззрение, заменившее птоломеевское, чтобы быть доказанным, требует действительной патрофикации, т. е. регуляции всех миров чрез не рожденные уже, а воссозданные прошедшие поколения, потому что *всякое положение* (а коперниканское воззрение было и есть лишь положение), *как только перестает быть предположением, делается суеверием, если не доказано осязательно*; каким же образом коперниканское воззрение может быть доказано осязательно, если мы не приобретем способности жить и вне земли, во всей вселенной; без такой способности, которая даст нам возможность не только посетить, но и населить все миры вселенной, мы не можем убедиться, что эти миры именно таковы, как это следует по воззрению Коперника, а не таковы, каковыми они нам кажутся. Способность же жить во всей вселенной, дав возможность роду человеческому населить все миры, даст нам и силу объединить миры вселенной в художественное целое, в художественное произведение, многоединым художником коего, в подобие Триединому Творцу, будет весь род человеческий, в совокупности всех воскрешенных и воссозданных поколений, воодушевляемых Богом, или Духом Святым, уже не говорящим лишь, и притом чрез некоторых только людей, пророков, а действующим чрез всех сынов человеческих в их этической, или братской (супраморалистической), совокупности,— чрез всех сынов человеческих, достигающих божественного совершенства («Будьте совершенны, как Отец ваш небесный совершен») [12] в деле, в труде восстановления мира в то благолепие нетления, каким он был до падения. При этом объединенные наука и искусство станут этикой и эстетикой, сделаются естественной, мировой техникой этого художественного произведения, космоса,— объединенные наука и искусство будут тогда этико-эстетическим богодейством, и не мистическим уже, а реальным. Итак, если храм птоломеевского искусства, будучи подобием мироздания, как оно представляется *нашим внешним чувствам*, если этот сравнительно малый до ничтожества храм, но *одушевляемый внутренним чувством*, по своему глубокому смыслу, по духу оказывается несравненно выше вселенной, то в коперниканском искусстве внутреннее и внешнее выражение должны достигнуть полного соответствия; *сего ради и создан человек*, в этом и заключается ответ на вопрос о смысле и цели, которым не переставали заниматься разумные существа, не переставали мучиться над его разрешением забывшие отцов, потерявшие веру в Бога отцов. Наша же древняя Русь, отцов не забывавшая и веры в Бога отцов не терявшая, на кото-

26—155

рую мы смотрим, как иудеи смотрели на Галилею, на Назарет, не ожидая от нее ничего доброго, ничего высокого ни в умственном, ни в нравственном отношении, наша древняя Русь не сомневалась, что ответ на вопрос, *«чесо ради создан бысть человек»*, заключается в том, что люди созданы быть небесными силами, взамен падших ангелов, чтобы быть божественными орудиями в деле управления миром, в деле восстановления его в то благолепие нетления, каким он был до падения.

Вопрос XI. *О несовершеннолетии и совершеннолетии.*

«Будьте совершенны, как Бог-Отец Ваш совершенен,— Бог-Отец не мертвых, а живых». Где нужно брать образцы для жизни, в мире ли животных, в мире ли слепой природы или же в мире высшем человеческого рода. Организм ли нужно поставить образцом для нашего общества и слепую эволюцию для жизни; или же образцом для нашего многоединства должно поставить Божественное Триединство, в котором единство не иго, а самостоятельность личностей не рознь,— и тогда Божественное творчество не послужит ли нам образцом для воссоздания жизни вместо нынешнего разрушения жизни.

Вопрос о несовершеннолетии и о совершеннолетии есть вопрос о кризисе, как необходимом следствии несовершеннолетия, и об амнистии, как условии совершеннолетия; амнистия вместо страшного суда, всеобщей войны, кончины или катастрофы мира.

Богатство, страсть к мануфактурным игрушкам обрекает человека на вечное несовершеннолетие, делает человека из сына и брата гражданином, нуждающимся в надзоре, в угрозах наказанием, ведет к дипломатическим дрязгам, к военным шалостям. Несовершеннолетие не состоит ли в подчинении слепой эволюции, приводящей к восстанию сынов на отцов и к борьбе между братьями, т. е. к *депатриации* и *дефратернизации* *, а потом к вырождению и вымиранию? Совершеннолетие же не состоит ли в братотворении для отцетворения, т. е. в объединении сынов для возвращения жизни отцам — жертвам борьбы и прогресса, что и выразится в переходе Кремля из крепости, защищавшей прах отцов, и из храма отпевания к внехрамовой литургии, или к воскрешению?

Род человеческий, оставаясь несовершеннолетним, оставаясь в розни, не объединяясь в труде познавания слепой силы, а подчиняясь ей, *естественным путем* придет к вырождению и вымиранию, а путем *сверхъестественным* может ожидать лишь трансцендентного воскресения, не чрез нас совершаемого, а извне, помимо и даже вопреки нашей воле приходящего, воскресения гнева, страшного суда и осуждения одних (грешников) на вечные муки, а других (праведников) на созерцание этих мук. Мы, чтущие Бога, *«Который всем человекам хощет спастися»* [13], чтобы все в разум истины пришли и никто не погиб,— не можем не признать такой конец в высшей степени печальным, в высшей степени безотрадным и потому позволяем себе думать, что пророчество о страшном суде условно, как пророчество пророка Ионы [14], как и всякое пророчество, ибо всякое пророчество имеет воспитательную цель, имеет в виду исправление тех, к кому оно обращено, и не может осуждать на безысходную гибель, и притом даже тех, которые еще не родились; если бы это было так, то какой смысл, какую цель могло бы иметь такое пророчество, и может ли оно быть согласно с волею Бога, Который, как сказано, всем хочет спастись, чтобы все в разум истины пришли, чтобы никто не погиб... Огорчение пророка Ионы, когда про-

---

* За неимением в русском языке слов, обозначающих эти «современные» понятия и чувства, мы принуждены прибегнуть к помощи речи иностранной; достойно замечания, однако, что понятия и чувства, противоположные депатриации и дефратернизации, свободно находят соответствующие им русские выражения.

рочество его не исполнилось, получило осуждение, поставлено ему в вину, творец же Апокалипсиса, он же и апостол любви, думается нам, возблагодарил бы Господа, если бы не исполнилось его пророчество.

Вопрос XII. *О деспотизме* (неволии) и *конституции* (своеволии), или об открытом господстве (деспотизм) и о скрытом иге (конституция) и *о самодержавии*[15], в коем власть над себе подобными заменяется властью над слепою силою, что и ведет к совершеннолетию, к действительному умиротворению, т. е. к доброволию, а в доброволии и заключается сущность самодержавия.

«Божие — Богови, кесарево — кесарю»,— завет для власти языческой. *«Не народ для царя и не царь для народа, а царь вместе с народом, как исполнитель дела Божия, дела всечеловеческого»*,— завет для власти христианской, православной. *Разрешение антиномии Божия и кесарева, духовного и светского, и антиномии двух разумов.*

Конституция как забава — в Австрии, как кулачная расправа — в Италии, как «игра, не стоящая свеч» — во Франции, как праздное пустословие везде, или же *самодержавие* как сыновство и отечество, как дело сынов, направляемое *«стоящим в отцов или праотца место»*, поставленным от Бога отцов (живых, а не мертвых) для защиты земли как праха отцов, от не признающих еще братства сынов, самодержавие как дело сынов, переходящее — при полном объединении сынов — в возвращение праху отцов жизни, т. е. в борьбу уже не с себе подобными, а с силою темною, которая, рождая, умерщвляет...

Исполнение задачи самодержавия не положит ли конец всяческому раздвоению: раздвоению религии, двух разумов, двух сословий (ученых и неученых); а чрез это не положится ли конец и раздвоению властей, власти кесаря от власти Божией, так что кесарь станет орудием Бога. Царь вместе с народом станет исполнителем дела Божия, и вопрос о жизни и смерти заменит собою вопрос о богатстве и бедности, нравственное будет поставлено выше юридического, экономического, социального, обязательное заменится добровольным, и бедность существа человеческого, бедность естественная, не говоря уже о бедности искусственной, превратится в *«богатство неветшающее»*, в жизнь всех со всеми и для всех, в сокровище, которому и должны быть всецело отданы умы, сердца и воли наши.

Вопрос пасхальный есть вопрос о том, остаться ли человеческому роду в вечном несовершеннолетии или же достигнуть полноты совершеннолетия; остаться ли на той первой ступени перехода природы от слепоты к сознанию, на какую в настоящее время природа поднялась чрез нас, или же природа должна достигнуть полноты сознания и управления всеми мирами чрез все воскрешенные поколения.

Отречение же от дела воскрешения оставляет роду человеческому на выбор только: остаться ли при конституционных прениях или же при деспотизме; остаться ли при Пасхе как празднике только и при литургии лишь храмовой, как выражении еще неполном любви к отцам, выражении, не переходящем в действительное воскрешение, или же при совершенном отречении от отечества и братства предаться на могилах отцов скотским оргиям и затем зверскому истреблению друг друга; остаться ли при искусстве лишь мертвых подобий, или же уничтожить всякие подобия и не осуждать лишь отцов за дарование жизни без согласия рожденных, а проклинать породивших; остаться ли при науке сословной, кабинетной или же, отказавшись от всякого знания, погрузиться в непроглядный мрак обскурантизма; остаться ли при вечном городе женихов и невест, окруженных игрушками и безделушками, в забавах и удовольствиях, или же, отрекшись не только от предков и отцов, но даже от потомков и сынов (искусственно бездетный брак), предаться безграничному сладострастию; остать-

ся ли при воле, как похоти, или же при плотоумерщвлении; остаться ли при чувственности и только при печаловании об умерших или же как самое последнее и величайшее зло — погрузиться в нирвану, произведение злой нетовщины,— таков плод отречения от дела воскрешения.

Не такова благая весть христианства; как буддизм противоположен христианству, так противоположна и чаемая будущность, обещаемая христианством, буддийскому небытию. Супраморализм, в противоположность буддийской нирване, небытию, требует от разумных существ полного раскрытия бытия, т. е. всего, что в нем есть, было и может быть: разумные существа, располагая настоящим, т. е. всем, что есть, воскрешают то, что было, во всевозможном совершенстве. Супраморализм требует рая, Царства Божия, не потустороннего, а посюстороннего, требует преображения посюсторонней, земной действительности, преображения, распространяющегося на все небесные миры и сближающего нас с неведомым нам потусторонним миром: рай, или Царство Божие, не внутри лишь нас, не мысленное только, не духовное лишь, но и видимое, осязаемое, всеощущаемое органами, произведенными психофизиологическою регуляциею (т. е. управлением душевно-телесными явлениями), органами, которым доступны не трав лишь прозябание, но и молекул и атомов всей вселенной движение, что и сделает возможным воскрешение и всей вселенной преображение. Итак, Царство Божие, или рай, есть произведение всех сил, всех способностей, всех людей в их совокупности, произведение не отрицательных, а положительных добродетелей; таков, можно сказать, рай для совершеннолетних; он может быть произведением лишь самих людей, произведением полноты знания, глубины чувства, могущества воли; рай может быть создан только самими людьми, во исполнение воли Божией, и не в одиночку, а всеми силами всех людей в их совокупности; и он не может заключаться в бездействии, в вечном покое, покой — это нирвана; совершенство заключается в жизни, в деятельности. «Отец мой доселе делает и аз делаю» [16] — вот в чем совершенство. Рая для *несовершенных*, или несовершеннолетних, и быть не может; потому-то все попытки создать такой рай — каковы попытки Данта, Мильтона, Шенавара и множества других — были совершенно бесплодны; представить рай, созданный не самими людьми, а помимо их, данный им как награда, по справедливости считается предметом самым неблагодарным. Совершенство, совершеннолетие и есть рай, точно так же как вышеописанное состояние несовершеннолетия, выражающееся в скотских оргиях, в зверском истреблении друг друга, в безграничном и ненасытном сладострастии, есть истинный ад.

Первый недостаток дантова рая [17], этого рая для несовершеннолетних, для тех, которые бессмертие и блаженство считают принадлежащими им по праву рождения, а не по труду, и заключается в том, что этот рай не создается самими, а уже существует, создан для них, но помимо их. В этом отрицании труда, в этом презрении к труду, как это видно, например, в Каине Байрона, который такой же аристократ, как и его автор, и заключается несовершеннолетие, ребячество; а между тем блаженство состоит прежде всего и выше всего в его созидании. Регуляция метеорического процесса есть уже первое начало небесного дела, созидания рая.

Второй недостаток дантова рая, рая для несовершеннолетних, можно сказать, порок его, состоит в том, что он переносит на небо человечество со всею его теперешнею нравственною ограниченностью; так, созерцателям, как творцам такой райской жизни, отведено место в наивысшем из планетных небес; а между тем созерцание, именно потому, что оно созерцание, и не может быть в действительном раю, ибо крылья его только мнимые, мысленные и не могут поднять его до рая; только созерцание, переходящее в дело, могло бы создать

рай и мысленные крылья превратить в телесные: человеку будут доступны все небесные пространства, все небесные миры только тогда, когда он сам будет воссоздавать себя из самых первоначальных веществ, атомов, молекул, потому что тогда только он будет способен жить во всех средах, принимать всякие формы и быть в гостях у всех поколений — от самых древнейших до самых новейших, во всех мирах, как самых отдаленных, так и самых близких, управляемых всеми воскрешенными поколениями, во всех мирах, которые во всей их целости будут предметом художественного дела всех поколений в их совокупности, как единого художника.

Рай Данта, как он изображен им, есть царство языческих добродетелей,— рая они не созидают, а потому и быть в нем не могут. Римский орел [18], т. е. западный император, произволом папским в это достоинство возведенный, от которого происходит и нынешний немецкий, Черный царь, как его можно назвать, в противоположность Белому русскому царю,— римский орел, внесший раздор в христианский мир, поднялся до неба Меркурия, но не очистился от властолюбия и честолюбия, которые способны создавать государства и бессильны создать рай, райское общество, в котором нет ничего юридического и экономического, а одно лишь родственное. Только Император нераздельной Империи, предводительствующий войском, идущим не против себе подобных, а против силы слепой, темной, может войти со своими сподвижниками в рай, ими созидаемый. Богословие вознеслось до солнца, но осталось лишь богоговорением, словом, а не делом Божиим; только богодейство (но не мистическая теургия), только превращение самих себя в орудия дела Божия обратит все солнца, все небесные миры в Царство Божие, в рай. Отрицательная девственность еще не небесная добродетель, целомудрие — еще не деятельная мудрость, не рождать еще не значит освобождать от смерти, воскрешать; нужно, чтобы бессознательное рождение заменилось делом воскрешения; ныне же в помещении девственниц на Венере можно бы видеть скорее злую иронию, так как и сама земля не освободилась еще от власти Венеры, а отрицательная девственность освободить ее от этой власти не в силах. Такую же иронию можно видеть и в помещении воинов и крестоносцев под покров языческого бога Марса, а между тем война, вопреки мнению католиков, создать рая не может,— война может только разрушать, истреблять, и только обращение орудий истребления в орудия спасения может создать рай. Воины, помещенные на Марсе, могли бы и на земле обратиться в воинство, спасающее от голода, язвы и смерти, т. е. и на земле могли бы освободиться от власти бога войны Марса. И легистов незачем было отправлять на Юпитер, так как потребность в них и на земле очень велика и все увеличивается,— земля стонет под игом юристов, и еще недавно юристы своим участием в конференции мира погубили ее, превратив ее в третейский лишь суд. Переносить на небо недостатки земли, заключающиеся в том, что земля не может еще жить под нравственным законом и потому нуждается в законе юридическом *,— значит создавать не рай, и надо благодарить Бога, что это только мечта поэта, а не действительность. Но самый великий грех совершает Дант, поэт рая несовершеннолетних, когда достигает высшей степени рая, когда изображает Св. Троицу; он видит в Ней лишь вечный свет, т. е. одно лишь знание, который сам в себе покоится (бездействие), один себя постигает и, собою постигнутый, себя (только себя) знает, себя (только себя) любит, т. е. Пресвятую Троицу, как образец единодушия и согласия, Дант заменяет обоготворением себялюбия — небо оказывается не лучше земли.

---

* Подобно этому, Леруа Болье [19], сокрушаясь о малости земли — как сокрушаются об этом, конечно, и все миллионеры и биллионеры,— хотел бы перенести нашу промышленность на другие планеты и миры и заразить их нашею торговою наживою.

В основу дантова рая положено птоломеевское суеверие, но и коперниканское мировоззрение не вышло еще из области суеверия, потому что оно есть лишь мысленное: не управляя движением земли, мы не можем убедиться в действительности этого движения и лишь предполагаем его; точно так же мы можем, конечно, верить, что земля есть небольшая звездочка, что и солнце есть звезда, но мы всему этому лишь верим и ничего этого не видим и, следовательно, не знаем.

Способ решения пасхальных вопросов, или ход естественного дела.

«Шедше, научите вся языки, крестяще»...

Предложение заменить вопрос о бедности и богатстве вопросом о смерти и жизни (вопрос о роскоши вопросом о насущно необходимом) обращается как к верующим, так и к неверующим, и от верующих требуется — для исполнения сего — отказаться от противления воле Божией, в каковом (т. е. противлении) мы ныне находимся, постоянно служа и иным богам, постоянно нарушая все заповеди, и особенно первые пять [20], которые все вместе составляют одну — заповедь наибольшую *,— от верующих требуется заменить это противление исполнением Божественной воли; от неверующих же требуется заменить рабство слепой силе, в каковом (т. е. рабстве) мы ныне находимся, управлением (регуляциею) ею, слепою силою. Впрочем, требование управления и подчинения неразумной, слепой силы разуму относится не к неверующим только, но как требование Божественной воли оно относится и к верующим, так что в деле управления слепою силою могут соединиться те и другие, т. е. верующие и неверующие, хотя в *мысли* они и были бы сначала несогласны между собою; и такое управление слепою силою и подчинение ее разумной воле сынов человеческих будет равнозначуще подчинению всех сынов человеческих воле Бога отцов и приведет их *к единомыслию*, т. е. участие в одном общем деле приведет к единомыслию и верующих и неверующих. Объединение должно начаться с интеллигенции; объединенная же в качестве воспитательной силы интеллигенция соединит все народы в деле управления слепою, неразумною природою, т. е. обратит их, все народы, *в естествоиспытательную силу*, и таким образом чрез воспитательную силу интеллигенции *все* обратятся в естествоиспытателей, разум народный, *практический* объединится, придет в единство с разумом интеллигенции, ученых, т. е. *с разумом теоретическим*, идеал этого последнего станет долгом для разума практического, долгом, требующим исполнения, а человек сделается орудием воли Божией в исполнении долга. В этом и найдет свое разрешение вопрос о двух разумах, разрешится антиномия между двумя разумами: в этом же найдет свое разрешение и вопрос о двух чувствах, о двух во-

---

* Создавая мануфактурные игрушки (т. е. роскошь), мы творим себе кумиров; обоготворяя силу, посылающую бездождие, многодождие, моровые и другие язвы,— вместо познавания и управления ею, как то требует Божественная заповедь,— мы лишаем себя насущно-необходимого; предавшись вопросу о богатстве, т. е. вопросу об игрушках и забавах, или суетности, мы лишаем себя возможности даже призывать имя Бога, не делая из этого призывания греха, преступления против третьей заповеди; служить же один лишь день в неделю, и то мнимо, бездейственно, Богу, а шесть дней истинно служить мнимым, ложным богам, предаваясь заботам об обогащении,— не значит ли нарушать четвертую заповедь, которая, понятая по-христиански, требует предать себя, друг друга и всю жизнь свою труду, делу воскрешения; а в этом только деле, в деле воскрешения, и может состоять исполнение требования пятой заповеди, понятой по-христиански, ибо заповедь эта, понятая по-христиански, требует уже не почтения лишь к отцу и матери, по-ветхозаветному, а по-христиански — воскрешения; воскрешением же отцов-предков приобретается и собственное бессмертие.

лях, о двух нравственностях, причем культ женщины заменится культом отцов во исполнение воли Бога отцов, Бога не мертвых, а живых. Обращение в естествоиспытательную силу всех народов чрез интеллигенцию, как силу воспитательную, есть соединение всех способностей, всех сил всех людей в общем деле обращения силы рождающей и умерщвляющей в силу воссозидающую и оживляющую, что и совершится чрез науку и искусство, объединяемые в религии, которая отожествляется с Пасхою, как великим священным делом. Объединение всех способностей и сил всех людей достигается чрез школу: чрез школу-храм (Троице-воскресенский, объединяющий для воскрешения), чрез школу-музей (храм предков) и чрез школу-лагерь (служащую переходом от кочевой жизни к оседлой, от городской к сельской,— к жизни у праха предков, у их могил); и все эти школы объединяются в Кремлях, т. е. в крепостях, защищающих прах отцов. По мере же объединения народов, чрез конференцию мира совершаемого, где представители всех народов земли не суд третейский учреждают, а принимают обязательство присоединить ко всеобще-обязательной воинской повинности и всеобще-обязательное же образование, т. е. познавание той силы, которая и делает народы враждебными друг другу, в которой и заключается причина войн, вынуждающая защищать самый прах предков,— по мере такого объединения народов орудия истребления обращаются в орудия управления этою враждоносною силою; управление же силою рождающею и умерщвляющею не только устранит причины войн, но и возвратит жизнь всем жертвам войны. Самодержец, *как восприемник всех рождающихся*, принимает на себя долг дать научение, чрез всех ученых и интеллигентов, всему народу, и чрез это научение народ вводится в общее отеческое дело, которым руководит самодержец, *как душеприказчик всех умерших*. Таким образом самодержец, становясь исполнителем заповеди Первенца из умерших — заповеди о научении,— является продолжателем дела воскрешения. Самодержец русский, которому при самом венчании на царство вручается акакия (т. е. прах, который имеет востати), в противоположность Западу *временное* пасхальное движение из городов в села, что и у нас в подражание Западу совершается *, обращает *в постоянное*; причем небесная (грозовая) сила, чрез обращение всеобще-обязательной воинской повинности во всеобще-обязательное познавание приобретаемая и делающаяся доступною не только каждому селу, но и каждому малому поселку, даст возможность сельской кустарной промышленности торжествовать над фабрично-городскою и заменить последнюю. При регуляции внешнею силою регуляция внутренняя, психофизиологическая, даст перевес любви к родителям над половым чувством и похотью, и даже совсем заменит их, обращая силу рождающую в воссозидающую, умерщвляющую в оживляющую, т. е. заменяя деторождение отцетворением, или воссозиданием отцов, как исполнением воли Бога отцов. Антиномия двух разумов — это само собою разумеется — при этом разрешится, неверующие, соединясь в одном деле с верующими, объединятся с последними в единомыслии, в одноверии, и вопрос о богатстве и бедности окончательно устранится как ненужный, ибо пока была смерть, была и бедность, когда же наступит бессмертная жизнь, трудом приобретенная, тогда уже ни о какой бедности и речи быть не может.

Резюмируя все вышеизложенное, должно сказать, что *предложение заменить вопрос о богатстве и бедности вопросом о смерти и жизни, или о всеобщем*

* Говорится: во-первых, о возвращении фабричных, не вполне еще порвавших с селом, с сельской жизнью, в села к Пасхе, к празднику, имеющему смысл только на могилах отцов, и к началу сельских работ; это движение самостоятельное, тут нет подражания Западу; и во-вторых, о выселении из городов интеллигенции в имения, у кого они есть, или же на дачи и во всякого рода курорты на летний сезон — это совершается в подражание Западу.

возвращении жизни, коим начинаются пасхальные вопросы, предложение это дает, или указывает, предмет действия, указывает на силу рождающую и умерщвляющую, т. е. на природу, которая, рождая — умерщвляет, созидая — разрушает, как на предмет этого действия, указывает, как на предмет действия, на всю вселенную, которая ныне подчинена слепой силе,— предмет громадный!! Последний же пасхальный вопрос говорит о самодержце — умиротворителе, собирателе всех сил всех людей для познавания и управления тем предметом, который дан, указан первым вопросом. Одиннадцатый пасхальный вопрос говорит о несовершеннолетии, которое требует школ, как учреждений, предназначенных к тому, чтобы всех сделать совершеннолетними, т. е. познающими, а следовательно, и управляющими тем предметом, на который указывается в первом вопросе. Десятый вопрос делает такое познавание, познавание для управления, для возвращения жизни священным, даже в высшей степени священным,— *Пасхою*, как делом и как праздником, т. е. торжеством этого дела. IX и VIII вопросы привлекают к делу познания и управления для возвращения жизни науку и искусство, отвлекая их от служения индустриализму и милитаризму; а VII вопрос возвращает всех отчудившихся от отцов к праху их, к их могилам, и этим начинается самое дело возвращения жизни. Вопросы VI и V, отвлекая от культа женщин, которому служат в городах, заменяют этот культ культом отцов-предков. Но для осуществления сего необходимо, чтобы интеллигенты, как верующие, так и неверующие, т. е. все интеллигенты, объединились в воспитании народа, как это говорится во II и III вопросах, обращая народ в естествоиспытательную силу; а этим будет достигнуто разрешение противоречия между двумя разумами, теоретическим и практическим (вопрос IV), будет достигнуто и объединение интеллигенции с народом — под руководством самодержца — *в единый субъект*, действующий на *объект*, указанный в I пасхальном вопросе. Итак, *субъектом* естественного дела, естественного вопроса, который ставится самою природою, приходящею чрез род человеческий в сознание и чувство, смертью вызываемые, *будут все живущие*, действующие — под руководством душеприказчика всех умерших — на силу умерщвляющую, в видах возвращения жизни всем умершим,— *все живущие*, т. е. *все сыны и дочери* уже умерших или же имеющих умереть родителей, объединяемые стоящим в отцов- место, *все разумные существа*, объединяемые в познании неразумной силы и в управлении ею восприемником от купели всех рождающихся — самодержцем, обращающим орудия истребления в орудия спасения. *Объектом же* этого дела будет сила рождающая и умерщвляющая, прах отцов, или молекулы и атомы, на которые разлагаются тела живших, силы слепые, неразумные, которые должны быть познаны и управляемы. *Только супраморализм*, как всеобщее естественное дело, как вопрос о всеобщем возвращении жизни, и *может устранить внешнюю* (богатство и бедность) и *внутреннюю* (ученых и неученых) *розни* и *объединить внутренно* — в чувстве и мысли *и внешне* — в общем деле обращения рождающей и умерщвляющей силы в воссозидающую. Супраморализм есть естественный вопрос для всех живущих, который ставится самою природою, приходящею в сознание и чувство,— ставится этот вопрос не столько по любви к жизни, которую мы знаем лишь в связи с отравляющею ее непрестанно смертью, сколько по отвращению к смерти, по естественному сожалению к умершим и умирающим. Супраморализм есть естественный и священный вопрос для всех сынов, и тем более для сынов, верующих в Бога отцов. И, наконец, супраморализм есть наиболее естественный вопрос для разумных существ, потому что смерть есть произведение силы неразумной. *А потому в решении этого вопроса, или в деле возвращения жизни* (в чем заключается безусловный, нравственный долг, обращающий от-

влеченное — «почему сущее существует» — в живое знание, в живое искусство не мертвого подобия, а живой действительности, в знание самой жизни всего бывшего, прошлого), *действующими должны быть все живущие, все сыны и дочери, все разумные существа.*

Проект общего действия субъекта, в его совокупности, на объект в его целости (т. е. на всю земную планету в ее целости, а не на какую-либо часть лишь ее, на всю солнечную систему в ее целости и, наконец, на всю вселенную). Действие это состоит: во-первых, в обращении рождающей силы в воссозидающую и умерщвляющей в оживляющую; во-вторых, в собирании рассеянного праха и в совокуплении его в тела, пользуясь для сего и лучистыми образами, или изображениями, оставляемыми волнами от вибраций всякой молекулы; и в-третьих, в регуляции земли, т. е. в управлении землею, как кладбищем,— управление же это состоит в последовательном воскрешении, или воссоздании, множества поколений умерших, в воскрешении для распространения чрез воскрешенных регуляции на все миры, обитателей не имеющие. Такой проект есть полное выражение супраморализма, или ответ на вопрос — «*чесо ради создан бысть человек*», указывающий, что род человеческий, все сыны человеческие — чрез регуляцию небесных миров — сами станут небесными силами, мирами вселенной правящими. Итак, в чем же должна быть супраморалистическая заповедь собирания — «*шедше научите вся языки, крестяще их*», т. е. очищая от греха, как причины смерти,— как должна измениться эта заповедь внешне, ибо по сущности она неизменна, вечна,— как должна она измениться в эпоху таких путей сообщения, связывающих всю землю, которые делают ненужным хождение (шедше), в эпоху, когда печать делает ненужною и устную проповедь? Не вникая в глубокий, а вместе и простой смысл этой заповеди, можно подумать, что в ней не указано цели соединения: сказано — «*научите*», а чему должно научить, не говорится. Но если мы примем во внимание, что заповедь эта дана тотчас же по воскресении и самим воскресшим Первенцем из мертвых, за Которым необходимо должно было следовать продолжение воскрешения, то поймем, что в требовании научить заключается повеление всеобщеобязательного образования — в смысле познавания первородного греха, сделавшего весь род наш смертным, в смысле такого познавания, которое переходит в дело очищения от первородного греха, как причины смерти; мы поймем тогда, что в наше время научение может быть только в школе-храме, соединенной со школою-музеем зимою и со школою-лагерем летом,— в школе, получающей завершение в Кремле, т. е. на кладбище — крепости, в которой орудия обороны праха отцов обращаются в орудия возвращения им жизни; причем *таинство Крещения*, т. е. очищения от первородного греха, сделавшего, как выше сказано, человеческий род смертным, сделается или станет совокупным делом всех людей, правящих всеми силами природы, на что они, т. е. люди, и помазуются; из невидимого это очищение сделается видимым, из тайного явным, и тогда крещение не будет повторяемым, не будет и необходимости в таком повторении, необходимости, вызвавшей замену новых крещений покаянием. Тогда сделается ясною и явною и тайна хлеба и вина, из праха отцовского полученных и в их тело и кровь обращаемых. И все это будет делаться во имя Триединого Бога, причем делающие будут уподобляться Триединому, пребывающему в безграничной любви Сына и Святого Духа ко Отцу, в любви, исключающей возможность смерти.

Двоякий результат хода естественного дела, двоякая будущность, или условность пророчеств о кончине мира

О всеобщем обогащении и о всеобщем воскрешении.

а) *Вопрос о богатстве и бедности* (1-й пасхальный вопрос) по своей неразрешимости должен быть отнесен к вопросам отживающим. Искусственный пауперизм и богатство служат источником всех зол и порождают все остальные одиннадцать вопросов. *Стремление к богатству* обращает живую религию в мертвую (2-й вопрос), ставит человека в ложное положение к природе (3-й вопрос), раздвояет разум (4-й вопрос), обращает чувство в чувственность (5-й вопрос) и волю в похоть (6-й вопрос), порабощает село городу (7-й вопрос), искажая истинную религию, порабощает науку и искусство индустриализму и милитаризму (8, 9 и 10 вопросы), не сознавая своего ребячества, несовершеннолетности, создает конституции, искажает самодержавие и неизбежно приведет род человеческий к гибели (11 и 12 вопросы).

б) *Вопрос о жизни и смерти* (1-й пасхальный вопрос), не в теоретическом лишь смысле понимаемый, а понимаемый как возвращение жизни всем потерявшим ее, или восстановление кровного родства,— возвращение жизни праху умерших, возвращение жизни из крови и тела сынов, правящих силою рождающею и умерщвляющею,— вопрос этот должен заменить вопрос о богатстве и бедности уже потому, что сей последний есть только частный случай первого, ибо бедность, в смысле недостатка средств к жизни, и богатство, в смысле излишества, сокращающего жизнь, есть, конечно, часть вопроса о жизни и смерти. Стремление к возвращению жизни создает живую религию (2-й вопрос), ставит человека в истинное отношение к природе (3-й вопрос), объединяет два разума (4-й вопрос), любовь сыновнюю ставит выше половой (5-й вопрос), а волю из похоти обращает в общее дело всех людей, направляемое сыновнею любовью (6-й вопрос), возвращает городское к сельскому (7-й вопрос), объединяя знание и искусство в религии, отождествляемой *с Пасхою* (8, 9 и 10 вопросы). Осуществляется же это общее дело перехода от розни несовершеннолетия (вопрос 11-й) к общему делу самодержцем (вопрос 12-й), восприемником всех рождающихся и душеприказчиком всех умерших, чрез соединение всеобще-обязательного образования со всеобще-обязательною воинскою повинностью, или обращением орудий истребления в орудия спасения.

Торжество Пасхи, любви сыновней и братской, это — сознательное естественное дело, или же, наоборот, *победа порнократии*, т. е. скотской и зверской страсти, прикрытой культурною фальсификациею, это — *анти-*, или *контр-Пасха*, бессознательное естественное дело, переходящее в противоестественное.

Возможно, конечно, остаться при вопросе о бедности и богатстве (1-й вопрос Пасхальн⟨ый⟩), и тогда концом будет вырождение и вымирание, это — высшая ступень культуры; тогда не только живая, но и две мертвые религии (2-й вопр.) исчезнут, т. е. не будет уже верующих, иссякнут *и вера и верность*,— религия знает только *верных* и *неверных*, верующие же и неверующие суть создание философии, для которой, как принадлежности младенчества, или ребячества, человеческого рода, религия кажется чем-то случайным, каким-то придатком, далеко не важным и совсем ненужным. Переходя от теологии к антропологии, а от сей последней к зоологии, признав себя порождением природы без участия Бога и собственного труда созидания, неверующие, эти эпигоны натуралистов, вместо воссоздания собственным трудом, воссоздания, как прояв-

ления Божественной воли, будут ждать, что слепая природа сама породит *новые высшие виды* животных *, т. е., возлагая всю свою надежду на слепое рождение и смерть, неверующие не понимают, что только сознание, только труд может привести к совершенству (3-й вопр.),— эти декаденты не в состоянии понять Бога даже как идеал. Сознав себя животными, люди и будут превращаться в животных, т. е. разум будет атрофироваться; антиномия двух разумов (вопр. 4-й) разрешится тогда атрофиею сперва теоретического разума, а затем и практического. Об отрицании Бога — даже как идеала только — было уже сказано; космология же, как астрономия, и в настоящее время держится лишь миллиардерами или биллионерами, а при господстве 4-го сословия ни *космология неодушевленная* (астрономия), ни *космология одушевленная* (история) не имеют шансов на существование; сия же последняя, т. е. история, как напоминающая о предках, будет с озлоблением истребляться этими чтителями исключительно настоящего, будет истребляться во всех ее видах, в виде памятников, храмов, музеев, кладбищ... Только технология, обратившись в бессознательную технику — что будет равняться атрофии практического разума,— станет господствовать. Половое чувство, или похоть (вопр. 5 и 6), создав *бездетный брак*, вытеснит тогда любовь и к отцам, и к детям. Если это существо, которое не будет даже рождать, а будет лишь умерщвлять, достигнет искусства добывать питательные и другие сырые вещества фабричным путем, которое (т. е. такое искусство добывания) также обратится в бессознательную технику, тогда это животное — горожанин — сделается самым противоестественным произведением природы (7-й пасх. вопр.). Что же тогда сделает с животными и растениями, ставшими ненужными, это животное, вытеснившее предков, не пощадившее своих собственных потомков?!.. Не щадя никого, этот животный человек, или горожанин, очень будет дорожить собственным существованием, и наибольшее его продолжение сделает своею задачею **, уничтожив все, что может грозить ему хотя бы малейшею опасностью, как поднятие на аэростате, опыты над грозовою силою и т. п.; аэростат же прежде всего будет оставлен, тем более что горожанину небо не нужно. Вытеснив предков, уничтожив бездетным браком потомство, это поколение, отрекшееся от сыновства и отечества, возненавидевшее прошедшее и будущее, делает невозможным со стороны человека возвращение жизни предкам,— что и есть *Анти-Пасха* и самое великое противление воле Бога отцов не мертвых, а живых. Истребив огнем кладбища, разрушив, не оставив камня на камне от храмов, назначив страшные наказания за всякое напоминание об отцах и матерях, которые дали им жизнь, не спросив их согласия, люди этого поколения обратят в храмы два рода домов терпимости, признают, что не *естественное* лишь, но и *противоестественное* non est pudendum [23], возведут пороки в добродетели (вопр. 8, 9 и 10). Увековечив несовершеннолетие, они станут истреблять друг друга, пока не наступит день гнева (вопр. 11 и 12).

Супраморализм, или объединение для воскрешения, *как совершенная противоположность имморализму Макса Штирнера и Ницше*

«Я единственный и ничего другого не признаю»,— сказал Макс Штирнер [24]; с этим согласен и Фридрих Ницше, и в этом заключается последний ответ на *«познай самого себя»*, бывшее началом философских блужданий.

---

* Подобно тому как историки, напр. Соловьев-отец, приходят в отчаяние, думают, что настал конец истории, потому что не видят новых народов, которые могли бы поглотить старых [21].

** О продлении жизни не до infini, а до indefini мечтал Кондорсе в своей «Картине прогресса» [22], и даже Декарт находит это возможным. Вообще для философов, исходящих из познания самого себя, противно воскрешение и любезно продление настоящего.

Супраморализм, или объединение для воскрешения, есть совершенная *противоположность имморализму Макса Штирнера и Ницше*, выраженному в вышеприведенном выражении и в учении Ницше о безусловности кончины мира, трагической его гибели (или же о бесконечном множестве кончин мира), а также и в учении его, Ницше, о благе войны [25], ибо, по слову Божию, война есть уже начало болезней кончины. Вопреки Ницше *Супраморализм*, т. е. активное христианство, или воскрешение, требует обращения орудий войны в орудия спасения от голода и язв, следовательно — признает не безусловность, а условность кончины мира, как наказания, как угрозы наказанием за оставление слепой силы без управления; супраморализм признает, что катастрофа, или гибель мира, последует в том лишь случае, если после проповеди евангелия не состоится объединения.

Относясь отрицательно к вопросу «о бедности и богатстве» (1-й пасх. вопрос), т. е. к социализму и индустриализму, и превознося войну, Ницше устами Заратуштры говорит, что «*не благая цель оправдывает войну, а благо войны оправдывает всякую цель*», и затем, по словам Ницше, «*отвергая войну, мы отказываемся от великого в жизни*». «*Мужчину*,— говорит Ницше,— *нужно воспитать для войны, а женщину — для доставления воину покоя*». Таким образом, Ницше заменяет социализм и индустриализм милитаризмом, войною, т. е. смерью, и не ставит при этом вопроса о возвращении жизни; вопрос о социализме и индустриализме Ницше заменяет не общим делом, или трудом спасения гибнущей вселенной, а приглашением «*идти с трагическим пониманием навстречу предстоящей гибели*». Для сверхчеловеков, или героев, остается при этом показывать только пример, как бесстрашно, а вместе и бесполезно нужно гибнуть, так как *сверхчеловеки* сильны лишь над слабыми — или теми, которых они ставят ниже себя,— и бессильны пред слепою неразумною силою.

Приглашение к объединению, обращенное к ницшеанцам,— к объединению для борьбы против слепой силы — равносильно предложению им отречься от их учения. На вопрос, как должны относиться разумные существа к неразумной силе, по своей слепоте грозящей катастрофами (2-й и 3-й пасх. вопр.), должны ли разумные существа срастись в одно целое и пассивно ждать, когда поразит их катастрофа, или же не должны ли они объединиться в труде познания и управления силою, грозящею разрушением, для предотвращения катастрофы,— на этот вопрос Ницше уже ответил приглашением к пассивному ожиданию гибели от той именно силы, которая начала уже *в нас* сознавать себя, а отчасти даже управлять собою, и если можно ожидать от нее катастрофы, разрушения мира, то только *по нашей вине*, потому что мы еще не объединились в труде познания этой силы и управления ею. Но как могло явиться странное — чтобы не сказать нелепое — учение о пассивном отношении разумных существ к слепой, неразумной силе, которая в сущности не враждебна нам, а лишь кажется таковою, *не может быть* враждебною нам, потому что в нас же самих и сознает себя, как об этом и было уже сказано, а если и наносит нам вред, то не сознательно, а по слепоте лишь своей, и по нашей же вине, по нашей недеятельности и розни, потому что *мы, сознание этой силы*, до сих пор *не объединились*, чтобы познать ее, т. е. привести в полное сознание, и управлять ею, чтобы обратить ее из врага кажущегося, из врага временного в друга вечного. Как мог не догадаться обо всем этом философ?! Разгадка такого непонимания заключается в принадлежности философа к народу, который все свое призвание видит *в знании лишь для знания, в знании без общего дела*, т. е. к народу немецкому. Хотя Ницше и выражает свою нелюбовь к немцам и причисляет себя к славянской, высшей, по его словам, расе, тем не менее всегда оставался немцем. Разгадка

непонимания со стороны Ницше истинного отношения к слепой силе еще более, быть может, заключается в принадлежности его к ученому и даже духовному сословию, которое *обречено* на бездействие и на одно лишь мышление,— *обречено*, если только не само сложило с себя труд механический, материальный, физический, обеспечивающий существование, если не само сложило этот труд на других, а себе оставило лишь созерцание и мышление, как нечто высшее. В учении о безусловной кончине или гибели мира нужно видеть даже наказание сословию ученых за отчуждение, за удаление от праха отцов своих; сделав временное удаление, вызванное командировкой для познания в видах общего дела, постоянным, ученое сословие отрясло, можно сказать, прах отцов от ног своих. Ницше не только не видит надобности в соединении двух разумов, двух сословий в одну естествоиспытательную силу, которая должна спасти мир от катастрофы, от гибели (вопр. 4-й),— напротив, созданием сверхчеловека Ницше ведет к еще большему разъединению, к разъединению разума сверхчеловеков от разума всех других людей. В чувстве же (вопр. 5-й) Ницше знает лишь господство, и господство над себе подобными, подобия которых *себе* Ницше, однако, не признает. «*Не любите друг друга, и по тому узнают, что вы мои ученики; падающего не поддержи, а подтолкни,*— и будете помощниками слепой силы природы» — так, по-видимому, нужно понимать учение Ницше. В воле (вопр. 6-й) Ницше видит власть, и власть не над природою; в христианстве же он видит рабство, нравственность рабов, и тем выражает совершенное непонимание христианства, ибо истинное христианство, т. е. *супраморализм, не рабство* и *не барство*, а *родство*; пока же не будет последнего, т. е. *родства*, будут два первые, т. е. и барство и рабство в разных видах. Нравственность не должна быть ни утверждением барства, а следовательно, и рабства, ни отрицанием их, т. е. ни ницшеанством, ни анархизмом, нравственность должна быть признанием родства. Только при отрицании родства сострадание делается оскорблением; но, во всяком случае, сострадание есть принадлежность несовершеннолетия, ибо когда не будет страдания, не будет нужды и в сострадании. Ницше не хочет оставить, уничтожить и даже хочет увеличить страдание, и в то же время хочет уничтожить сострадание, т. е. он хочет создать и ад и рай, и вместе с тем хочет, чтобы ад своим существованием не возмущал блаженства обитателей рая, почему и делает их неспособными к состраданию. К вопросу о возвращении к селу, к праху предков (вопр. 7-й) Ницше относится и может относиться только отрицательно. В знании, в науке (вопр. 8-й) Ницше видит нечто мертвенное и противополагает ему *живое*, не замечая — или не желая замечать — в этом живом умерщвляющее, каковы война, полемика, конкуренция и, вообще, борьба. Ницше прав, конечно, видя мертвенное в науке,— в науке, не переходящей в общее всех людей дело, ибо и *знание*, как и вера, *без всеобщего дела мертво есть*; но он не прав, не догадываясь, что возможно и *живое* знание, каким и будет знание, переходящее во всеобщее дело, потому что оно станет средством оживления, оживления уже небессознательного и потому бессмертного. Мертвеннее всех других знаний — история, потому что она говорит о прошлом, о том, чего уже нет и что остается лишь в книгах, в рукописях, в обломках, в развалинах, хранится в музеях, на кладбищах, и потому история менее, чем всякая другая наука, может быть без дела; переходя же в общее всех дело, история будет оживлением, и поэтому говорить со стороны Ницше о чрезмерности истории — значит не допускать, ограничивать оживление; но, говоря о чрезмерности истории, Ницше знает и говорит, очевидно, только о школьной истории. По Ницше, все искусства (вопр. 9-й) должны, по-видимому, соединиться в музыкальной драме или трагедии, как изображении гибели мира [26], хотя вагнерианское соединение и не удовлетворило требованиям ницшеанского

идеала. Учение Ницше совершенно противоположно христианству, отожествляемому *с Пасхою*, как праздником и делом (вопр. 10-й). В противоположность греческой, т. е. языческой, трагедии, как понимал ее Ницше, признавая за ней вакхическое происхождение, производя эту трагедию из духа опьянения, который есть искажение плачей и причитаний, нужно поставить христианскую трагедию великого пятка, субботы и воскресения, т. е. Пасху страдания и Пасху воскресения. Трагедия возникла из духа музыки, если эта музыка есть выражение печали об утратах рожденными родивших, сынами отцов, и особенно о роковом вытеснении первыми последних, эта трагедия будет христианскою, а не языческою, не от опьянения, а от отрезвления происшедшею: смерть положила начало отрезвлению. Заратуштра, т. е. Ницше, желает, не сознавая, конечно, того, вечно пребывать в несовершеннолетии (вопр. 11-й), ибо он хотя и говорит, будто не ищет счастья, а ищет дела, заблуждается на свой счет и на самом деле ищет именно только счастья, которое он полагает в зрелищах, представлениях, играх, и потому весь мир превратил в своей душе в представления и жаждет наслаждаться бесконечным их повторением; а это и значит, что он, Ницше, не только не совершеннолетний, но и желает пребывать в несовершеннолетии вечно. В этой неутолимой жажде театральных игр, представлений, мы имеем ключ и к жизни и к учению Ницше. С детства он был страстным любителем музыки, потом вагнерианцем и, наконец, антивагнерианцем, но всегда эстетом и никогда деятелем, никогда и не желал деятельности. Недовольный немецким Байрейтом [27], он в своем воображении весь мир обратил в театр, в игру, и ничего, кроме игры, не желает. Потому и должно Заратуштру назвать *проповедником вечного несовершеннолетия с дядьками в виде сверхчеловеков, а не провозвестником общего дела*, единого возврата всего умерщвленного темною силою природы в период ее слепоты и нашей (т. е. разумных существ) розни и бездействия. Объединением, или устранением розни, и руководством в общем деле должно сделаться *Самодержавие* (вопр. 12-й), и Ницше выражает свое сочувствие самодержавию и даже считает себя славянином, впрочем только польским, и прославляет liberum vetum [28]; но под самодержавием Ницше разумеет произвол, деспотизм, господство над толпой, над сволочью; говоря так, Ницше разумеет, конечно, город, который и есть создание бродяг, не помнящих родства, т. е. блудных сынов. И это, конечно, самодержавие искаженное; самодержавие же, каким оно должно быть, стоит в *отцов-место*, признается поставленным от Бога-отцов для обороны земли, как праха отцов, и для руководства делом сынов в управлении силою слепою, а не для господства над ними, сынами, т. е. разумными существами; не господствуя даже над природою, не внося и в природу своего произвола, самодержавие не заставляет работать, а освобождает и силы природы от работы тлению, промышленности, половому подбору. Фр. Ницше, этот последний язычник, в своей статье «*О пользе и вреде истории для жизни*» под словом «*история*» разумеет познавание прошлого, знание бывшего, т. е. минувшего, мертвого, как противоположности живой силе настоящего, новообразующегося, не замечая, что если *история* есть для нас *прошлое* и *мертвое*, то только потому, что *настоящее*, т. е. то, что Ницше считает живым, есть *убивающее*, вытесняющее, и если *история* есть лишь познавание, то опять-таки потому, что *настоящее не есть дело*. Если *настоящее* познает, поймет себя *убивающим* и не останется при одном *знании*, то оно, настоящее, сделается *воскрешающим*, и тогда будет нужна *вся история*, потому что она *вся* служит жизни; она *вся* и будет нужна, даже согласно с мыслью самого Ницше, сказавшего, что история нужна постольку, поскольку она служит жизни.

Супраморализм, или объединение для воскрешения, в противоположность иммморализму Толстого, т. е. учению его о разъединении, к которому ведет делаемое им приглашение на недумание и неделание[29].

В пасхальных вопросах заключается призыв, обращенный к блудным сынам,— возвратиться к праху отцов для совершения Пасхи, как дела и как праздника. Опрощение, хождение в народ, возвращение в село, к чему призывает и Толстой,— во всем этом заключается тот же призыв к праху отцов, только не приведенный в сознание ни Толстым, ни его последователями, не понявшими, что в этом призыве заключается требование — «*будьте как дети*», следовательно — *призыв к миру*. Не сознав этого, Толстой и толстовцы злоупотребили этим призывом и, прикрываясь учением о *непротивлении*,— этой самой злой насмешкой над христианством и над здравым смыслом — обратили его в призыв *не платить податей, не исполнять воинской повинности*, хотя Толстому было известно, что войско могло бы быть обращено не на войну только, но и на спасение от голода, и самим им было признано такое обращение возможным; если бы Толстой действительно желал мира, действительной любви, то обеими руками схватился бы за такое мирное разрешение вопроса о войне. Где же его искренность!.. Поэтому-то мы и обращаемся к яснополянскому фарисею, иностранцу, пишущему о чуждой ему России, в которой он желал бы видеть только нестроения, восстания, вражду, обращаемся к нему от русских мытарей, надеясь, что простая истина победит, наконец, не окажется бессильною против него, одаренного всеми талантами,— обращаемся с предложением заменить господствующий ныне вопрос «*о богатстве и бедности*» — чем и начинаются пасхальные вопросы — вопросом «*о смерти и жизни*». Но, предлагая этот вопрос, чтобы быть понятыми, мы должны оговориться, что вопрос о жизни и смерти предлагается не в метафорическом, т. е. толстовском, смысле, а в смысле физическом, физиологическом, словом — в таком смысле, как его знают ученые и неученые, все люди. Предлагая заменить вопрос о всеобщем обогащении, или обеднении — а последнего, т. е. обеднения, по-видимому, и желает Толстой,— вопросом о всеобщем воскрешении, мы и воскресение понимаем не в нехлюдовском смысле, как это в романе «Воскресение», а в действительном, самом простом, вульгарном значении. Впрочем, Толстой отрицает смерть, и потому для него не существует вопроса «*о смерти и жизни*», или всеобщем *воскрешении*; вопрос же о богатстве и бедности, с точки зрения Толстого, может разрешиться лишь всеобщим обеднением, которое несомненно и произошло бы, если бы возвратились, по его призыву, в село, не зная, как там устроиться, не приспособленные к сельскому труду, к сельскому делу.

Признавая лишь *идеолятрию* и страстно отвергая *идололятрию* даже там, где ее нет, Толстой не знает религии единой, живой и деловой, которая состоит в том, чтобы объединить всех не для поклонения, а для управления темными, слепыми силами (вопр. 2 и 3), каковы бы они ни были, небесныя ли то или же земные; а такое объединение, *объединение для управления слепыми силами*, от которых зависят неурожаи, голод и язвы, произойдет лишь тогда, когда войска будут не уничтожены, как желает того Толстой, а обращены в естествоиспытательную силу. Но в обеспечении от голода Толстой не видит необходимости (если в такой необеспеченности нельзя обвинить правительства), ибо и голод и язвы ведут к любезной Толстому смерти. Поразительно противоположно учение Толстого вопросу о двух разумах, теоретическом и практическом, объединение которых соединяет всех ученых и неученых в познавании, управлении и обращении умерщвляющей силы в оживляющую; Толстым этот вопрос разрешается простым отрицанием обоих разумов: «*недумание*» отрицает теорети-

ческий разум, а «*неделание*» — разум практический. Впрочем, как недумание, так и неделание, несмотря на отрицательное только свойство, нашли свое приложение в забастовках: в забастовках студентов, в отказе их от труда умственного, нашло приложение *недумание*, а в забастовках фабричных, в отказе от труда физического, нашло приложение *неделание*. Когда к требованию разъединения, этому требованию Толстого и, вообще, нашего времени, кроющемуся под вопросами *о свободе мысли, о свободе совести*, т. е. о свободе бесконечных блужданий, создающей чрезвычайное множество философских учений, одно другое опровергающих,— если к требованию о разъединении присоединить еще требование Толстого об объединении, об объединении на *недумание* и *неделание*, прямым приложением которого было приглашение к забастовкам, обращенное к студентам, а наконец и ко всем,— к забастовкам, как «*единственному средству спасения*», как это говорится в заглавии приглашения или прокламации,— тогда станет очевидным, что Толстой, сознательно или же бессознательно, требует уничтожения труда, как умственного, так и физического, или механического, требует, следовательно, уничтожения разума, воли,— и это согласно, конечно, с учением о нирване, о нирване уже не трансцендентной, а имманентной, т. е. самими создаваемой. Итак, если в основу христианства — согласно переводу, сделанному самим Толстым, первого стиха Евангелия Иоанна — стало *разумение* (вместо разума, или Логоса)[30], то в основу толстовского учения стало *не*-разумение (недумание и неделание),— и не есть ли это полное отрицание разума, воли, вообще — жизни. Вот явился наконец искупитель, спаситель, который хочет *жизнью жизнь попрать и всем смерть даровать*! Толстому, несомненно, принадлежит честь открытия того, в чем заключается бессмыслие (т. е. отсутствие смысла и цели жизни): если разум лишен способности достигнуть познания, а воля лишена способности проявиться в деле, то до очевидности становится ясным, что в жизни нет ни цели, ни смысла. Если от разума, мыслящей способности, требуется *недумание*, а от воли — *неделание*, то в этом уже заключается отрицание не только смысла и цели, но и самой жизни (вопросы 4, 5 и 6). В возвращении в село (7-й пасх. вопр.), к сельской жизни, Толстой видит возвращение лишь к земле, т. е. отрицание роскоши и богатства, а не возвращение к праху предков, в чем только и заключается разрешение вопроса о жизни и смерти, или о всеобщем возвращении жизни, *что и дает смысл и цель жизни*. В возвращении к земле Толстой видит лишь экономическую сторону вопроса и не видит всей глубины этого вопроса, не видит дела, вытекающего из этого вопроса, дела, в котором смысл и цель жизни. *Науку* (вопр. 8-й) *Толстой знает только как она есть*, и видя приложение ее к мануфактурно-фабричным игрушкам и ко всяким безделушкам, а также и нынешнюю неприложимость ее к вопросу о жизни и смерти (почему живущее умирает?), дающему смысл и цель жизни, как наукоборец отвергает ее, вовсе не подозревая, чем она могла и должна бы быть, и потому с легким сердцем совершает великое преступление, возбуждая учащихся к забастовкам, подстрекая погасить этот светоч, который может и должен сделаться орудием победы над смертью, орудием возвращения к жизни. (Не удивительно ли, что это подстрекательство к уничтожению науки никого не возмущает; не свидетельствует ли это о легкости, с которою наука будет оставлена, когда четвертое сословие станет господствующим.) Относительно отрицания науки, знания, Толстой мог бы поучиться у столь презираемых им церковных учителей, которые не менее ревниво относятся к знанию, покушающемуся занять место веры. Так, Филарет, знаменитый митрополит московский, в речи, произнесенной в университетской церкви перед актом[31], осуждая астрономию, осуждал ее не за то, что она изучает небо, а за то, что, изучая небо, она не открывает путей в небо, осуждая па-

леонтологию, осуждает ее не за то, что она открывает мертвые останки, а за то, что не возвращает им жизни, т. е. Филарет осуждает науку *не за знание*, а за *бездейственность знания*. В искусстве (вопр. 9-й), не ставя в основу его знания, знания природы, Толстой, как ярый иконоборец, осуждает безжизненные, мертвые подобия, которые производят искусство, как, напр., памятники в виде статуй, картинные изображения и т. п.; хотя в отдельности от знания, и притом знания, *как дела всех*, искусство ничего, кроме мертвых подобий, и произвести не может. Сочинение Толстого «Об искусстве» требует братского объединения, но объединения бесцельного, ибо требует соединения всех на *недумание* и *неделание*. Вопрос об искусстве, по Толстому, имеет целью всех сделать недумающими и неделающими, т. е. это искусство делать людей бессмысленными и бездельниками. Чтобы уничтожить всякое поползновение к делу и мысли, Толстой признает красоту и истину недостойными целями, а добро объявляет неопределимым. Средством для бесцельного объединения и должно служить *искусство*, т. е. художество, художественное уговаривание; так, чтобы уничтожить иконопочитание, нужно иконы назвать *дощечками*, а чтобы уничтожить страсть к деньгам, нужно назвать их *кружочками*. В таком образном выражении и заключается могущество художества, потому что такое выражение действует на воображение и чувство. Но согревать и питать тело художество, однако, не может, а потому пока можно на деньги приобретать пищу и одежду, никакое художество не уничтожит силы денег, не уничтожит художество и дощечек, пока будут утраты (смерть) и пока не будет возвращено все утраченное (воскрешение). До сих пор «*неделание*» было теориею, но в забастовках оно переходит в дело и становится величайшим преступлением, ибо под *неделанием*, как и под *непротивлением*, скрывается восстание молодого против старого и господство худшего, не стесняющегося никакими средствами, над лучшим, желающим трудиться. В Толстом, который был другом крепостника Фета (Шеншина) до самой смерти последнего и восхищался произведением этого писателя, помещавшимся с 1862 года в «Русском вестнике» под заглавием — «Из деревни», *является мститель за отмену крепостного права*,— он жаждет разрушения государства и под маской крайнего либерализма призывает к отказу от воинской повинности, к неплатежу податей, без которых государство существовать не может... Признавая только себя, игнорируя всех других, как живых, так и еще более умерших, Толстой отвергает объединение для воскрешения (церковь), т. е. соединение со всеми живущими, с теми, которые никак не могут понять, как можно жить без умерших, не могут понять, как возможно отказаться от мысли возвратить жизнь всем умершим. Объединение Толстому не нужно, не нужно ему и общее дело, потому что и самую цель он отвергает. Признавая лишь смерть, Толстой отвергает воскрешение, и нет ничего ненавистнее для него воскресения, которое он так же ненавидит, как само православие, потому что *православие и есть дело воскрешения — Пасха*. Толстой, как было уже сказано, «*жизнью жизнь попрал и всем смерть даровал*» — так, по крайней мере, ему хотелось бы,— это и есть *анти-пасха*. Пасха — самый чтимый праздник на Руси, как же Толстому любить его, как же не питать к нему глубочайшей ненависти. Наиболее почитаемое наиболее ненавистно Толстому: ненавидит он чтимые русским народом иконы, а наибольшую ненависть питает он к иконе, которую наиболее почитают,— к иконе Иверской Божией Матери, называя ее в своей ненависти даже *злою*, и, конечно, потому, что, признавая за собою только право на всеобщее почитание, он не хочет с кем-либо делить его; отсюда и то, что, отвергая почитание икон, священных изображений, свои изображения, свои иконы Толстой распространяет всюду, так что если бы собрать все разнообразные иконы Толстого — а это и будет когда-либо сделано,— получится громадный

27—155

иконостас (вопрос 10-й). Совершеннолетие рода человеческого (вопрос 11-й) для Толстого есть всеобщая смерть, или нирвана; по мысли Толстого, как только *исчезнет* между людьми последняя *неприязнь*, тотчас же *кончится и жизнь, наступит небытие*. Небытие Толстой признает благом и упрекает великих мыслителей Германии, признающих, конечно, логику, за то, что они не видят в небытии блага, ибо, по логике, небытие и значит, что нет блага. Но Толстой логики не признает, он выше ее; не признавая логики, Толстой и в чудо не верит. Что же он признает?!.. Толстой признает только себя, собственное *Я*; он выше закона, выше всего. Наравне с православием разделяет ненависть Толстого и самодержавие (вопрос 12-й), которое равнозначуще умиротворению, ибо власть самодержавия над себе подобными переходит во власть над слепою силою, над тою силою, которая и производит вражду. Толстой не хочет видеть, намеренно игнорирует, что вся история, вся жизнь человеческого рода есть взаимное истребление, и старается скрыть он это от себя и других только для того, чтобы сделать властителей убийцами, чтобы им только приписать убийство, т. е. Толстой хочет всех уверить в том, *что в действительности как раз наоборот*, ибо власть возникла именно для ограничения взаимной вражды, взаимной борьбы, взаимного истребления, что и исполняла и исполняет по мере сил и возможности. Если же были и бывают злоупотребления властью, то без власти люди, находящиеся в розни, ничем не объединенные, еще не достигшие, следовательно, совершеннолетия, давно уже пожрали бы друг друга; давно уже сказано — homo homini lupus [32]. Нужно заметить, что в титуле турецкого султана стоит, как самое почетное наименование, *убийца*, и это значит, что султан имеет право карать за всякую неправду. Необходимость же кар для людей, пока они еще несовершеннолетние, видна из того, что за эпохами, когда злоупотребляют правом помилования, правом оправдания,— в чем выражается ослабление власти — всегда следуют, как реакция, эпохи, в которые наибольшею добродетелью считается употребление карательных мер; в одну из таких эпох возник и суд Линча, пришедший на помощь обществу, к которому из-за жалости к преступникам оказались безжалостными. И Толстой, всегда ходатайствующий за всех политических убийц, вечно их оправдывающий, только возбуждает анархистов к убийствам такими брошюрами, как его «*Не убий*». Как у ричлианцев — *темнота* (о Ричле говорится ниже), так у Толстого — *лицемерие* есть необходимая принадлежность системы. *Обесценение* жизни составляет первую основу философии Толстого, а *лицемерие* — вторую ее основу. *Лицемерие* составляет силу Толстого, как это было и у фарисеев. Наш век в лице Толстого имеет такого представителя, какого он достоин и с которым он вместе лицемерит, будто бы не замечая того, что скрывается под проповедью «*непротивления*».

Супраморализм, или объединение для воскрешения путем знания и дела, средствами естественными, реальными, а не мистическими, *в противоположность мистицизму* вообще и мистицизму Достоевского и Соловьева — в особенности

Мистицизм если и допускает объединение для воскресения, то это объединение совершается мистически, т. е. способом непонятным, исследованию не поддающимся, который можно представить лишь в виде присушивания людей друг к другу; и самое воскресение в этом случае совершается не через естественное познание и управление слепою силою, не путем опыта, опытного познания, познания светлого, а путем таинственным, темным, который может быть представлен в виде колдовства, как, например, материализация у спиритов. Мисти-

цизм есть принадлежность еще не дозревших народов, слабых в познании природы, или же народов отживающих, отчаявшихся достигнуть путем естественного знания разрешения вопроса «*о жизни и смерти*», т. е. мистицизм не дает действительных средств для разрешения вопроса о возвращении жизни умершим. И вот благодаря этому-то мистицизму Достоевский ни в письме своем от 23 марта 1878 года, напечатанном в № 80-м газеты «Дон» за 1897 год (ныне напечатано в «Русском архиве» 1904 года, № 3, стр. 402 и 403)[33], в котором он говорит о долге воскресения, как самом существенном, ни во всех других своих сочинениях не делает ни малейшего указания на путь, на ход дела, которым должен быть исполнен этот долг, т. е. *долг воскрешения*. В письме говорится, что оно, воскресение, «*сбудется на земле*»; но одно уже это «*сбудется*» показывает, что, по мысли Достоевского, воскресение как будто само собою совершится, что оно не есть дело человеческого рода; а между тем в том же письме воскресение называется долгом, и казалось бы, что и долг воскрешения, как всякий долг, должен быть исполнен, должен стать делом. Признавая воскресение долгом, обязанностью человека, нам не говорят, однако, что мы должны делать для исполнения этого долга; социалисты так или иначе дали ответ, *что нужно делать* для осуществления их чаяний, а признающий долг воскресения, Достоевский не дает никакого ответа на вопрос, *что нужно делать* для исполнения этого долга?!.. И о *самом долге воскресения* Достоевский говорит *не* как о требовании безусловной, нравственной необходимости, Достоевский не говорит, что никакие обязанности не идут в сравнение с этим долгом, что этот долг выше всех других обязанностей и все их в себе заключает, как это на самом деле и есть, так что только те обязанности истинны, которые входят в долг воскрешения, те же, которые в этот долг не входят, исключаются, как неистинные. Достоевский не говорит также, что долг воскрешения есть долг сынов *прежде всего* к их отцам, а не к отдаленным предкам, потому что долг этот — если исполняется не сверхъестественно — исполняется постепенно, начиная с ближайших и восходя к отдаленнейшим. Если между сынами и отцами существует любовь, то переживание возможно только на условии воскрешения; без отцов сыны жить не могут, а потому они должны жить *только* для воскрешения отцов,— и в этом *только* заключается *все*. Если бы Достоевский понимал долг воскрешения (а не воскресения) во всей глубине и широте его, то он не мог бы не говорить и о *деле*, ведущем к исполнению долга. Достоевский, говоря о долге воскресения, как о таком, который стоит в ряду многих других обязанностей, и даже не в числе первых, а скорее последних, вероятно, полагал, что осуществление этого долга возможно лишь в самом отдаленном будущем, не раньше, как через двадцать пять тысяч лет примерно, т. е. также, как думал об этом и Соловьев; а что Соловьев так думал, это мы знаем уже несомненно[34]. Поэтому-то, говоря постоянно о настоящем, о современных интересах и вопросах, о самых животрепещущих задачах времени, Достоевский не говорит, в каком отношении эти задачи находятся к долгу воскрешения, какое влияние имело бы на исполнение этого долга то или другое разрешение этих задач. В наш век, век таких частых убийств, и когда убийцы не только почти постоянно оправдываются, но само убийство возводится, можно сказать, в героизм, в доблесть, когда раскольниковы сравнивают себя с Наполеоном, в наш век, когда *жизнь* теряет всякую ценность, а ценность *богатства* неизмеримо растет, Достоевский не взглянул на вопрос *о богатстве и бедности* с точки зрения долга воскрешения и потому не увидал, что вопрос о богатстве и бедности, с этой точки зрения, должен замениться вопросом *о жизни и смерти*, т. е. вопросом о всеобщем возвращении жизни *общим трудом*; а в этот последний вопрос входит и вопрос *о насущно-необходимом* (санитарно-продовольственный вопрос). Не увидал

Достоевский и того, что преступность убийства с точки зрения долга воскрешения достигает степени, выше которой нет, а раскольниковы и существовать не могли бы, *если бы был признан долг воскрешения*. Оставляя без разрешения вопрос о двух разумах (4-й пасх. вопрос), мистицизм создает особую непонятную способность, принадлежащую только немногим (сензитивы, медиумы, гипнотизеры, сверхчеловеки), постигать непостижимое, т. е. сверхъестественное, и управлять потусторонним миром; причем всеобщее воспитание для всеобщего познавания и управления слепою силою оказывается совсем ненужным, поэтому-то, вероятно, Достоевский и отнесся весьма равнодушно к школе, о которой ему сообщалось и которая прямою целью имеет осуществление долга воскрешения [35]. При мистицизме не требуется объединения ни разума, ни чувства, ни воли,— слепая сила сознает себя не в человеке, т. е. не в объединенном роде человеческом, она и сама не слепа, слышит и видит, так что к ней можно обращаться, нарушая вторую заповедь; и в 1891 году, например, по словам Соловьева (речь о средневековом мировоззрении, произнесенная 19 октября 1891 года в психологическом об-ве в Москве), природа обиделась, почему и был голод; а как можно и нужно было *извиниться пред природою*, Соловьев не сказал [36]. Пред промышленностью Соловьев благоговел, произведений ее не считал игрушками, вносящими рознь и вражду, не видел, что индустриализм именно и есть отец милитаризма; напротив, промышленно-торговым интересам он приписывал такую силу, что у народов, связанных этими интересами, по его мнению, войн быть не могло, и он предсказывал невозможность войны между цивилизованными народами; но почти тотчас же был опровергнут — вслед за пророчеством разразилась война между С. Американскими Штатами и Испанией [37]. Затем, предсказав панмонгольскую войну и торжество панмонголизма, Соловьев торжественно объявил, что история кончена, так как новых народов, которые могли бы сменить, т. е. поглотить, старые, больше нет... Изумительно, как это Соловьев даже не понял, что поглощение новыми народами старых, сопровождаемое, конечно, болью и страданиями, поглощение старого поколения молодым, последующими предыдущих, сынами отцов, и есть самое великое зло, сама смерть. Не понял этого Соловьев, конечно, потому, что смотрел на поглощение отвлеченно, сам такого состояния не переживал, и поглощающие для Соловьева не были сыны, а поглощаемые — отцы, и долга сыновнего, *т. е. воскрешения*, Соловьев совсем не понимал. Самодержавие (вопр. 12-й) Соловьев признавал, но значения и цели объединения, вносимого самодержавием, объединения для власти *не* над себе подобными, а над слепою силою природы, не постигал. Достоевский хотя и признавал долг воскрешения предков, но никогда, по-видимому, никого к исполнению его не призывал, никогда о нем, кроме письма, напечатанного в № 80 газеты «Дон» за 1897 г. и № 3 «Русского архива» 1904 г. не писал, никогда, вероятно, и не думал о нем серьезно, считая, как выше сказано, вместе с Соловьевым, что воскресение совершится через 25 тысяч лет, а потому с призывом к долгу воскрешения можно и подождать, чтобы заняться задачами своего времени, которые, как надо догадываться, по понятию Достоевского, никакого отношения к долгу воскрешения не имеют. Достоевский, как уже сказано, был мистик и, как мистик, был убежден, что человечество находится «*в соприкосновении мирам иным*» и не видит их, не живет в этих мирах, или по крайней мере не сознает своей жизни в них, благодаря лишь настоящей своей организации; но как только эта организация расстраивается, или, вернее, с точки зрения Достоевского, изменяется тем, что мы называем болезнью, а также, можно прибавить, приемами алкоголя, гашиша, опиума и пр., т. е. пороками, так и начинаем мы видеть этот иной мир, начинаем ощущать его. Отсюда легко заключить, что смерть, к которой ведут бо-

лезни и пороки, и есть переход в иные миры. Но если иные миры достигаются пороками, то это уже не Царство Божие, и они, эти иные миры, гораздо дальше от Царства Божия, чем даже наш мир; и если пьянство у нас считается пороком, то неужели там, в иных мирах, беспросыпное пьянство считается добродетелью... С этой точки зрения — долг воскрешения является пустым звуком, потому что ни к чему не обязывает, никакого дела не указывает; все делается само собою, без участия человека, без участия его ума, чувства, воли; все способности его и сам он оказываются ни на что не нужными, все преподносится человеку даром. Что Достоевский представлял себе долг воскрешения именно так, как выше сказано, это видно и из следующей фразы в письме, напечатанном в газете «Дон» и ныне в «Русском архиве»: «*пропасть, отделяющая нас от душ предков, засыплется, победится побежденною смертью, а они* (т. е. наши предки) *воскреснут*...» Мы же о пропасти и победе побежденной смерти ничего не знаем, но полагаем возможным для нас, как орудий Бога-отцов, вдохнувшего в нас жизнь, возможным и необходимым, с одной стороны, достигнуть чрез всех, конечно, людей познания и управления всеми молекулами и атомами внешнего мира так, чтобы рассеянное собрать, разложенное соединить, т. е. сложить в тела отцов, какие они имели при своей кончине; а с другой — полагаем возможным и необходимым, достигнув и внутреннего управления психофизиологическим процессом, заменить рождение детей, подобных себе, своим отцам и предкам (атавизм), возвращением отцам полученной от них жизни. Но не правы и противники мистицизма, которые, отрицая действительность мистических видений отцов, предков, ограничиваются одним лишь отрицанием и воскрешение прошедших поколений не делают проектом общего дела.

Супраморализм в противоположность псевдоморализму Канта, требующему такого добра, которое не уничтожает зла

Философия Канта есть *узаконение*, *освящение зла — разъединения*, в котором лежит мир. В безусловном разделении трех идей, или предметов разума, — Бога, человека и природы — и заключается причина зла; из такого разделения происходит и разделение на два разума. *Безусловное отделение Бога* (Богословие) *от мира* (т. е. человека и природы) лишает мир образца, смысла и цели, заключающихся в Боге, или Богословии, ибо Бог требует подобия Себе и в Себе Самом заключает указание на то, в чем это подобие может выразиться. *Безусловное же разделение мира на человека* (психология) и *природу* (космология) не только заключает в себе признание, что природа (космология) лишена разума, души, т. е. бездушна и слепа, а люди, т. е. разум и души (психология), бессильны, но и узаконяет такое состояние; такое разделение природу обрекает на вечную слепоту и происходящее отсюда (от слепоты), зло, а души осуждаются на созерцание этого зла, слепою силою творимого, т. е. идеи теоретического, созерцающего лишь разума не обращаются в дело разума практического, и таким образом происходит разделение на два разума, ничего общего не имеющие. Раздвоив разум на теоретический и практический, Кант сделал то, что теоретический разум оказывается неспособным различить бред от действительности; а практический, относясь пассивно к умерщвляющей силе и к силе, или похоти, рождающей (т. е. к природе), оказывается неспособным к действию; и таким образом *разум познающий лишается способности знать действительность*, а *действующий, практический, лишается способности, силы управлять действительностью*, воссозидать разрушенное, деятельность практического разума ограничивается бессильною, узкою нравственностью, т. е. требованием такого лишь добра, которое не уничтожает зла. Раздвоив разум, Кант создал

разум скептический, *теоретический*, и разум *практический*, верующий, или догматический; т. е. разум теоретический остался субъективным, а практический не сделался объективным; и только тогда, когда субъективное теоретического разума обратится в проективное и когда проект этот будет исполнен, только тогда разум практический сделается действительно объективным, т. е. будет иметь доказательную силу, так как только делом может быть все доказано; тогда и антиномия двух разумов будет разрешена. Нужно признать, что Бог, в Котором безграничная любовь Сына и Св. Духа к Отцу делает смерть невозможною и жизнь бессмертною, есть образец миру, в коем рожденное (сыны и дочери) не стало еще безграничною любовью к родившему (к отцам), почему в мире и господствует рождение и смерть, и человек, как разумное существо, не достиг еще познания и управления слепою силою (природою), а слепая сила остается еще не познанною и не управляемою. Но, имея образцом Бога, рожденные, т. е. сыны человеческие, *должны стать* безграничною любовью к родившим (к отцам), а так как отцы суть или уже умершие, или же умирающие, т. е. имеющие умереть (morituri), то сыны должны обратиться в воссозидающих, оживляющих, т. е. в воскрешающих чрез познание и управление слепою силою,— чрез это мир (т. е. человек и природа) достигнет подобия Богу бессмертному. С точки зрения вопроса о жизни и смерти в Боге явлен нам образец Сына и Духа, безусловная любовь коих к Отцу делает смерть невозможною и жизнь Их бессмертною; в мире же будет бессмертие лишь тогда, когда рожденные (сыны и дочери) объединятся в любви к отцам, рождение обратится в воссоздание, а смерть в оживление, когда мир или все миры будут управляемы разумом, т. е. всеми возвращенными к жизни поколениями, в чем и состоит *долг*, т. е. содержание долга. Кант же знает лишь формальный долг; он восхищается *долгом*, с одной стороны, и небом, т. е. небесными мирами,— с другой, не подозревая, что долг разумных существ состоит в обращении миров, слепыми силами движимых, в управляемые разумом возвращенных к жизни поколений. Формальный же, отвлеченный долг и слепые миры предметом восхищения быть не могут.

Ошибка Канта заключалась в том, что он «*идеал*» теоретического разума, под которым разумеет Бога, не поставил долгом человеческому роду в практическом разуме, т. е. остался при созерцании, не переходя к делу; а затем, признав в практическом разуме Бога уже не мыслью (идеалом), а *существом*, Кант не сделал человека орудием воли этого существа, напротив, Кант сделал Бога орудием человека для доставления последнему счастья, как вознаграждения за добродетель. При троекратном в течение века возвращении к Канту философы не исправили его ошибки, состоящей в отделении практического разума от теоретического и в признании такого отделения безусловным. Возвращение к Канту означает возвращение к разъединению, к узкому практицизму от мнимой широты теоретического знания. Движение же от Канта вперед будет означать призыв к объединению двух разумов чрез расширение предмета практического разума до широты теоретического, причем Бог, признаваемый теоретическим разумом лишь за идеал, из регулятивной идеи знания становится Существом, Которое чрез самого человека приводит в исполнение план спасения, или, что то же, сам человек делается орудием спасения; паралогизм бессмертия теоретического разума разрешается действительным всеобщим воскрешением, как делом практического разума. При этом *психология* из общей обращается в коллективную, делается психократиею, т. е. объединяет род человеческий и внутренно и внешне в труде познания и управления бездушною силою космоса, и таким образом *психология* не отделяется от *космологии*, а воскрешенные поколения становятся разумом и душою всех миров вселенной.

В противоположность Канту, обратившему критику практического разума в орудие лишь теоретического доказательства бытия Божия и бессмертия души, практический разум, оставаясь именно практическим, деловым, может доказать и даже должен быть доказательством сказанных истин; он и будет таким доказательством, сделавшись орудием воли Бога отцов чрез всех сынов, соединенных в деле возвращения жизни отцам, т. е. сделавшись орудием в деле уничтожения зла. Нельзя не сказать, что Кант стал изменником критике, давая вместо делового доказательства (доказательства делом) несвойственное практическому разуму доказательство мысленное, теоретическое. В течение 19-го столетия философия, особенно немецкая, трижды возвращалась к Канту; но, оставляя неразрешенною антиномию двух разумов, философия не могла разрешить и вопроса о распадении человеческого рода на два сословия. Вопрос о богатстве и бедности, откуда происходит индустриализм и милитаризм, и в наилучшем случае — стремление к всеобщему обогащению, сделался предметом практического разума; вопрос же коренной, о смерти и жизни, только созерцается и остался предметом теоретического разума. Отсюда происходят и два сословия, богатых и бедных, ученых и неученых. Только заменою вопроса о богатстве и бедности вопросом о смерти и жизни (1-й пасх. вопр.) может начаться разрешение вопроса о разделении на два сословия; с этим вместе начнется и выход из несовершеннолетия, в состоянии которого, т. е. несовершеннолетия, держат род человеческий главным образом мануфактурные игрушки, деля людей на богатых и бедных, с чем связано и разделение на ученых и неученых, или образованных и необразованных, а также и на верующих и неверующих, т. е. на живущих верою и на живущих разумом. Вопрос о богатстве и бедности есть вопрос по преимуществу городской, и чем выше город в промышленном отношении, тем и различие в нем между богатыми и бедными резче, с одной стороны, биллионеры, миллиардеры, а с другой — ничего не имеющие, пролетарии. В сельском быту и ему подобных, напр. у кочевников, различие между богатством и бедностью только количественное, а не качественное, как в городах; в последних богатые и бедные по образу жизни так между собой различаются, что представляют из себя как бы две совершенно различные породы, неспособные даже понять друг друга. Это различие и создает два разума, а между тем разделение на два разума признается чем-то необходимым, неизбежным, безусловным, а не обусловленным разделением на богатых и бедных. Богатство, дающее досуг и праздность, создает теоретический, или созерцательный, разум, работа же создает разум практический, неприводимый, однако, в сознание. Разделение на два разума производит и разделение на два чувства, на две воли. Праздность, доставляемая богатством, создает культ женщин, т. е. чувство превращается в половое, а воля в похоть; потому-то в городах и превращаются все от мала до велика, от колыбели до могилы в женихов и невест, жизнь ставит себе целию только удовольствие, смысл и цель жизни утрачиваются. Когда городская жизнь доходит до крайности, является реакция, искание смысла и цели жизни, начинается хождение в народ, опрощение. Но одним отрицанием всего созданного городом, в том числе науки и искусства, одним возвращением к земле как источнику только средств к жизни, одним опрощением, принятием участия в земледельческих работах, т. е. принятием лишь внешнего образа сельских жителей, вопрос о разделении не разрешается. Вопрос этот разрешится только тогда, когда опростившиеся горожане войдут в душу сельских жителей, увидят в земле не источник лишь средств к жизни, но и прах отцов, требующий возвращения жизни,— тогда лишь они найдут смысл и цель жизни, сохраняющиеся только в селах живущими у праха отцов. Только в селах, и притом в селах, не

испорченных городским влиянием, становится понятным культ предков, праздник Пасхи, с которым отожествляется все православие. Переход от городского культа женщин к сельскому культу предков выражается тем, что кладбища, вынесенные ныне за город, становятся вновь центрами, как было это в селах, но такими центрами, в которых собраны все учреждения, или орудия знания и искусства, чего не было в селах; причем эти орудия, орудия знания и искусства, получают иное назначение, чем имели в городе, они становятся орудиями воссоздания и оживления; так что новый храм воскресения с орудиями знания и искусства — не такими, как они ныне есть, а такими, какими они должны быть, когда будут перенесены на кладбище, к праху отцов, когда станут выражением любви к отцам сынов — новый храм воскресения представит наглядно 8-й, 9-й и 10-й пасхальные вопросы, т. е. это будет храм Бога отцов (теология), обращающий чрез объединенных на кладбище сынов (психология) силы внешнего мира (космология) в силы, оживляющие отцов; причем все три предмета теоретического разума — *Бог* (теология), *одушевленные существа* (психология, из отвлеченной ставшая собирательною) *и внешние силы, управляемые разумом* (космология) соединяются в один предмет дела практического разума.

Нынешние единичные переходы от городов в села должны обратиться — *чрез воинскую повинность* — в общую правительственную меру, хотя бы сначала и в виде лишь временных летних выходов из городов в школы-лагери для производства опытов над взрывчатыми веществами, для опытов с змейковыми или аэростатными, каразинскими, аппаратами и т. п. При полной же воинской повинности, соединенной со всеобще-обязательным образованием, каждое сельское кладбище делается кремлем, в коем знание переходит в действие, а искусство от изображения, от мертвого лишь подобия переходит к оживлению самого праха. Этот переход от городов, производящих мануфактурные игрушки (выражение несовершеннолетия), переход в село с орудиями знания, выработанными в городе, совершается через самодержца, входящего в соглашение со всеми царствами мира, чтобы такой переход совершился повсюду одновременно. Итак, вопрос о двух разумах (знание и дело) и трех предметах познающего, или теоретического, разума, т. е. *мы* — познающие, *мір* (природа), как предмет знания и дела, и *Бог*, как создатель того и другого (нас и природы),— разрешается подчинением *познающих* Богу, причем подчинение это выражается *управлением* познающими *міром* (природою). Подчинившись Богу, став его орудием, люди становятся правящими и вместе с природою станут уже *миром*, а не *міром* [38], как это ныне есть. Тройное деление — *Бог*, *человек* и *природа* — возможно и должно заменить двойными — *Бог* и *міp*, причем под последним разумеется *человек* и *природа*. Но когда природа будет управляема разумом, т. е. когда совсем не будет слепой силы, тогда наименование *міp*, употребляемое для обозначения *міра* в нынешнем его состоянии, при котором человек подчинен слепой силе, должно будет заменить наименованием *мир*, и это наименование будет обозначать новое уже состояние *міра*, в котором слепой силы, производящей вражду, не будет. Не будет в этом *мире*, подобии Богу, ни борьбы, ни смерти, потому что рожденные, или сыны, по причине безграничной любви к родившим уже не будут рождать смертное, а будут воссоздавать умерших, т. е. бессмертное. *Міp* — это то, что существует в настоящее время, когда природа господствует над чувствующим и разумным существом, когда и это чувствующее и разумное существо, рождая, т. е. бессознательно производя новое существо, само стареет и умирает вместо того, чтобы, воссозидая умерших, самому делаться бессмертным, нестареющим, т. е. самовосстановляющимся. Когда мы говорим, что «*природа есть враг временный, а друг вечный*», или же — «*нет вражды вечной, а устранение временной — наша задача*», то признаем

единство человека и природы, отвергаем раздвоение міра на природу и человека, отвергаем раздвоение, которое не меньше такого отделения, как Бог и мір, творец и творение... *Бог и мір* — это нынешнее отношение, неподобное; *Бог и мир* — это будущее, если человек, или вообще разумное существо, будет управлять, а не подчиняться слепой силе.

Есть и еще воззрение, по которому Бог и мір (или мир) составляют одно — *мір*, и в этом міре человек подчинен природе вечно. Это воззрение тех, для которых нет *мира* ни в *міре*, ни вне *міра*, по воззрению которых существует неограниченная материя и лишь ограниченный разум. По другому же воззрению существуют рядом *мір* и *мир*, т. е. *мир* существует вне *міра* (спиритуалисты). Наше же воззрение таково, что в настоящее время существует Бог и *мір*, причем *мір* обозначает состояние міра, каково оно ныне есть, т. е. обозначает *мір* с неисполненным долгом, когда же долг будет исполнен, тогда *мір* станет *миром*. Когда говорим — «*не в природе Бог, а с нами Бог*», то признаем господство разума над слепою силою, т. е. говорим о *мире*, а не о *міре*, где царствует обратное отношение. *Мір* есть факт, а *мир* — проект.

Почему наука вместо раскрытия плана искупления (спасения) от греха и смерти, *плана воскрешения*, как общего дела, стала отрицанием христианства?! Отрицание шло от людей ученых, от тех, которые занимались знанием для знания, вопросом — «*почему сущее существует*», вопросом только любопытства, вопросом праздным, прямо к делу не побуждающим. Если же вопрос — «*почему сущее существует*», заменить вопросом — «*почему живущие страдают и умирают*», а также и подобными ему — «*о причинах небратских отношений между людьми*», «*о неродственных отношениях к нам слепой силы, то есть природы*»,— хотя сама природа приходит именно в нас к сознанию и познанию себя,— *«почему неразумная сила господствует над разумными существами и делает их врагами друг другу», и почему разумные существа не делаются служителями, или орудиями, Существа, бытие Которого* (т. е. Бога) *не могут не предполагать, и отрицать Которое, не на словах только, возможно, лишь делая зло, делая же добро в совокупности, мы утверждаем Его бытие*,— если этими вопросами заменить вопрос — «*почему сущее существует*», то последний будет заменен такими вопросами, которые вполне его в себе заключают, а вместе с тем все они составляют вопрос *об искуплении (спасении) мира*, или вопрос о грехе, т. е. вражде между людьми, начатой Каином, вопрос о небратстве, о *проклятии*, или отчуждении от Благого Существа и подчинении злому, что и выражается во взаимном вытеснении, или смерти; ответ же на эти вопросы будет заключать в себе не ответ только на вопрос, «*почему сущее существует*», но вместе и побуждение к делу всеобщего спасения, а потому люди ученые, занимающиеся разрешением вопроса, «*почему сущее существует*», не имеют основания отказываться от замены этого вопроса вышеприведенными, разрешение которых, удовлетворяя любопытство, знание для знания, сделает знание (науку) спасительным, искупляющим. Но чтобы заниматься вопросом *не о личном лишь, а о всеобщем спасении*, необходимо приобрести способность обобщения; а потому общеобязательное образование, верно понятое, должно иметь целью воспитать в людях способность обобщения, которая и приведет к замене заботы о личном лишь счастии стремлением к общему всех людей спасению. Общеобязательное образование и будет иметь эту цель, когда оно будет соединено с общеобязательною воинскою повинностию, обращающею орудия истребления в орудия познавания (исследования) и управления слепою силою; только участие в этом общем деле управления и поднимет мысль на высоту обобщения, и тогда станут невозможными такие вопросы, как вопрос «*о свободе совести*», или — что то же — «*о свободе на рознь*», и «*о свободе мысли*», т. е. «*о*

свободе на ложь», которые так волнуют в настоящее время общество, производят раздоры, вражду, самую ожесточенную полемику. Таким образом, соединение общеобязательного образования с общеобязательною воинскою повинностью положит конец не только войне внешней, международной, но и полемике, спору, раздору — войне внутренней; т. е. объединение в *одном* деле приведет и к *едино*мыслию. Нужно, чтобы каждый понял общую причину человеческих бедствий, и это будет значить, что способности умственного обобщения придано нравственное значение, или — что то же — умственное не будет отделяться от нравственного. Такое соединение нравственного с умственным может дать и дает учение о воскрешении, как общем и самом естественном для разумных существ деле, требующем соединения всех сил всех людей. Если вопрос, «*почему сущее существует*», связать, соединить с вопросом, «*почему живущее умирает*», то это и будет означать соединение, или объединение, двух разумов, теоретического с практическим, причем последний, практический, будет полным приложением первого, т. е. теоретического,— это будет означать также соединение умственного с нравственным. И тогда субъективное станет проективным, а не идеалом неосуществимым; теория, или мысль, станет замыслом, а практика —осуществлением мысли, осязательным ее доказательством. С вопросом, «*почему живущее умирает*», ставится на первое место вопрос *о жизни и смерти*, тогда как наше время на первое место ставит вопрос *о бедности и богатстве*, вопрос социальный. Заменою сего последнего первым вопросом и открывается программа *пасхальных вопросов*. Но пока будет смерть, будет и бедность, и как бы ни было ничтожно богатство, но и оно предпочтительнее совершенного ничто; следовательно, *пока будет смерть*, не уничтожится стремление к наживе, к богатству, поэтому требование отречения от богатства *при признании смерти* больше чем странно. Вопрос о всеобщем обогащении, как и о всеобщем обеднении, одинаково неразрешим. Вопрос же о двух разумах в самом себе заключает указание на разрешение, ибо разум теоретический, как отживающий, и разум практический, как еще не дозревший, требуют, чтобы последний, как недозревший, был доведен до зрелости путем воспитания, т. е. участием во всеобщем познании и деле, представители же отживающего разума в деле воспитания недозревшего найдут свое оживление, получат новые силы.

Супраморализм, как объединение двух разумов,— такое объединение, при котором мысль теоретического разума во всей широте ее становится для разума практического проектом, т. е. предметом дела, исполнения, *в противоположность односторонним решениям вопроса о двух разумах*, по которым или признается один лишь узкий практический разум и отвергается широкий, хотя и призрачный лишь, мысленный, теоретический разум, *или же* отвергаются оба разума, как теоретический, так и разум практический.

Ницше не придавал особо важного значения теоретическому разуму; разум для Ницше был способностью низшею; инстинктивное, бессознательное для Ницше было важнее, *больше* сознательного; практический же разум проявлялся для Ницше в разрушительной силе, в войне, в истреблении всего слабого, больного. Признавая в практическом разуме лишь разрушительную силу, Ницше не признавал в нем созидательной или воссозидательной силы, которая мо-

гла бы противодействовать разрушению, и потому, пассивно подчиняясь слепой силе, Ницше с восторгом ожидал последнюю катастрофу, кончину мира, считая ее безусловно неизбежною. Ницше антихристом себя, по скромности, не называл, потому что был только, по выражению одного критика, «*разбойником пера*», разбойником, так сказать, в мысли, антихрист же должен быть мировым разбойником, разбойником всеобщего дела разрушения, и не в мысли лишь, но и на самом деле. Толстой вопрос о двух разумах разрешает отрицанием того и другого и в замену их ставит «*недумание*» и «*неделание*», т. е. ставит в основу отрицание *ума*, или *безумие*, и отрицание дела, или *бездействие*. Хотя в сделанном Толстым переводе евангелия и сказано, что в основу стало разумение (логос), но для него (Толстого), отвергшего законы разума, логика и последовательность необязательны; логику Толстой не признает и в чудо не верит, а потому позволительно заключить, что, отвергнув разум естественный, Толстой отверг и разум сверхъестественный, мистический. Достоевский же признает лишь разум мистический, т. е. он объединяет в мистическом разуме оба, теоретический и практический, но такое объединение, как это уже и сказано, недействительно; потому-то и признавая долг воскрешения, Достоевский не говорит, что нужно делать для исполнения этого долга. *Нынешний католицизм, католицизм Льва 13-го*[39], не придает большого значения догматике, т. е. разуму теоретическому, а разум практический для нынешнего католицизма есть орудие для решения лишь *вопроса социального, вопроса «о богатстве и бедности»*, которым в противоположность супраморализму и заменяется вопрос «*о жизни и смерти*». Протестантизм же, в лице Альберта Ричля (Ritschl) и его последователей, стоящих ныне во главе, можно сказать, протестантизма (каковы Гарнак, Кафтан и друг.)[40], совсем отвергает догматику, даже приписывает ей языческое происхождение. Ричлисты на первое место ставят Царство Божие, но под Царством Божиим они разумеют лишь «*идеал достижимого на земле счастия*»; т. е. они видят счастие не в труде познания и управления слепою силою, не в труде, необходимом для разрешения вопроса *о жизни и смерти*, о всеобщем возвращении жизни, не в труде, *искореняющем зло*, которому (т. е. труду) никаких пределов, или границ, и поставить нельзя, потому что слепая сила проявляется не в земле только, но и в других мирах, землях, во всей безграничной вселенной. Ричлианцы, насколько можно понять их при намеренной темноте их выражений, видят счастье только в доставлении всем комфорта, т. е. в разрешении вопроса социального. Если это не так, то что же может значить этот «*идеал достижимого на земле счастия*»?! А если для ричлианцев счастье действительно лишь в доставлении всем комфорта, в таком случае и они, подобно современному католицизму и в совершенную противоположность супраморализму, пришли к вопросу *о богатстве и бедности* и заменили им вопрос о жизни и смерти, т. е. вопрос о всеобщем возвращении жизни. Имея в виду лишь живущих, Ричль и его последователи забывают об умерших, и в Царстве Божием, как его понимают ричлианцы, во всяком случае, нет места для умерших. Ставя на первое место Царствие Божие, ричлианцы понимают его как церковь, но церковь *лишь живущих*, т. е. церковь сынов, совершенно забывших отцов, или блудных сынов, если только общество таких сынов может быть названо церковью. Ричлианцы создают церковь, объединение, но это объединение не имеет целью разрешение вопроса *о жизни и смерти*; не полагая в разрешении этого вопроса своей цели, церковь как бы сама для себя становится целью, на первое место ставится IX член символа веры; а между тем, в видах разрешения вопроса *о жизни и смерти*, на первое место надо поставить XI и XII члены симв. веры, т. е. на первое место надо поставить дело, осуществление которого мы ожи-

даем (чаю воскресения мертвых и жизни будущего века); для осуществления этого дела и необходимо научение (крещение — X член символа), долженствующее соединить всех, т.е. создать церковь (IX чл. симв.), объединить во всеобщем деле, которое и поставлено на первое место. В VIII члене говорится о Духе, в Ветхом Завете глаголавшем чрез некоторых только людей (пророков), а в Новом Завете Дух воодушевляет уже всю церковь, воодушевляет и руководит церковь в осуществлении дела, для которого и совершилось (т.е. должно совершиться) объединение, создалась церковь, в осуществлении дела нашего спасения от смерти и от суда, по слову Иоанна Богослова («и на суд не приидет, но прейдет от смерти в живот»)[41]. Первые шесть членов символа веры имеют историческое значение, как изложение творения и искупления мира; VII же член имеет значение угрозы на случай, если мы не соединимся для совершения дела нашего спасения, если проповедь евангельская не будет нами принята. Теоретический разум, не делаясь орудием разрешения вопроса о жизни и смерти, а оставаясь отвлеченным, неприложимым *во всей полноте своей* (каким он является в астрономии и в истории, в которых могут соединиться все науки, как об этом уже говорилось), будет побежден своими врагами, католицизмом и протестантизмом, когда сии последние, окончательно сделавшись социалистическими, приобретут власть, станут государственною силою чрез вооружаемое ими уже и в настоящее время четвертое сословие; приложение же *во всей полноте своей* теоретический разум может получить, лишь сделавшись орудием христианства, отожествляемого с Пасхою в смысле не праздника только, но и всеобщего дела, дела естественного и священного. Лишь только папство объявило себя непогрешимым, как протестантская Германия напала на главную опору папизма Францию, и папство лишилось своего, маленького царства; но, лишившись маленького царства, папство приобрело, на погибель человеческого рода, такую большую силу над душами, что сам Бисмарк, решившийся бороться с ним, оказался побежденным[42]. С германо-французскою борьбою связано и появление ричлианства, которое внесло вражду между этикою и догматикою и вступило, надо полагать, на тот же путь, как и католицизм, превращающийся из религиозной силы в экономическую, и в то время, когда *протестантизм достиг наибольшего развития, в смысле полного разложения*, в это время католицизм создал такую власть, которая под видом спасения от разложения могла бы подавить всякую жизнь. В этих двух крайностях, в католическом насилии и в протестантской розни, и проявляется отречение от христианства, антихристианство. Католицизм, как и протестантизм могут быть названы могильщиками христианства.

В настоящее время в мире выступают два самодержавия, духовное, т.е. папство, и светское — русский православный император, стоящий в отцовместо. Если духовное самодержавие саму *церковь* превращает в государство, т.е. создает из церкви учреждение, регулирующее лишь экономические и социально-юридические отношения живущих, то светское самодержавие может само государство — или все юридическое и экономическое — превратить в церковь, т.е. в нравственное, в родственное объединение, и привести таким образом к совершеннолетию. Перенося власть на слепую силу и объединяя в борьбе с нею умственные и нравственные силы, светское самодержавие может освободить эти последние от принуждения и насилия и превратить государство, или всемирное общество, в подобие Триединому Богу. К сожалению, светское самодержавие не сознает своего преимущества над самодержавием папским и, по-видимому, даже совсем не понимает своего смысла и назначения, а потому едва ли и само видит в себе какую-либо надобность, необходимость; но что хуже всего и уже безнадежно дурно, это готовность самодержавия отказаться от

самого принципа самодержавия, который создавался всею историею в виде объединительных центров, причем последним таким центром является «*Москва — третий Рим, а четвертому не быть*». В начале восьмидесятых годов самодержавие светское едва совсем не отказалось от самого себя [43], и тогда торжество католицизма было бы полное.

Супраморализм — как выражение духа славянства и совершенная противоположность Западу — *не указывает ли путь, по которому мы должны идти, отказавшись от подражания Западу, подражание которому привело нас на край гибели, подняв сынов на отцов.*

Супраморализм, или пасхальные вопросы (способ их решения и результат, к которому решение этих вопросов приводит), не есть ли выражение самого духа славянства, так как несомненно из всего предыдущего, что супраморализм составляет полную противоположность духу Запада, а Запад сам противополагает себя славянству, обвиняя его в отсталости, в примитивности, т. е. открывая в славянах детственность (примитивность — что такое, если не детственность?) и указывая на это их свойство не с целью, конечно, польстить своим врагам, не с целью похвалить их. Но если это верно, если в нас, славянах, действительно сохранилась детственность (и женственность, насколько она сходна с детственностью), то мы, славяне, обязаны этим континентальной глуши, захолустью, в котором так долго жили, что детственность стала нашим характером, нашим неискоренимым свойством, до того неискоренимым, что даже вываривание в фабричном котле не вполне очищает нас от этого свойства. Не благодаря ли жизни в континентальной глуши, сохранившейся в нас детственности, русским кажется, что «*на людях и смерть красна*», а в минуты опасности со словами «*умирать, так умирать всем*» русские люди идут на действительную смерть. «*Жить не для себя, ни для других, а со всеми и для всех*» — не кажется ли, что выражение это вырвано из самой души русского народа?!.. Русский народ нам известен по описаниям двух-трех хотя и вышедших из русских, но смотрящих на свой народ с иностранной точки зрения, с точки зрения крайнего индивидуализма, а потому эти наши иностранцы знают русских только в отдельности, в отдельно взятых личностях, и, изображая их, представляют целый ряд пошлейших людей, среди коих только глупцы оказываются порядочными. А между тем, чтобы сделать надлежащую оценку русских людей, нужно взглянуть на них, взять их тогда, когда они соединяются для общего священного дела, как построение обыденного (в один день воздвигаемого) храма, этого высшего проявления *помочей и толок*, явлений у нас, можно сказать, обыденных, т. е. обыкновенных, постоянных и повсеместных, или же когда русских людей соединяет общее бедствие; не показались ли бы при этом с иной стороны и те, которые в обычной жизни являлись совершенными пошляками, и не сделалась ли бы для нас Русь даже по-хорошу мила, а не наоборот, если бы изобразили ее нам в великие и святые моменты ее жизни?!..

Супраморализм составляет полную противоположность духу Запада: *вопервых, он противоположен имморализму Ницше* — последнего философа с его предтечею Максом Штирнером,— который хотя и перешел за пределы добра, но остался в пределах зла. Ницше верил в безусловную кончину мира, а такое верование есть необходимое следствие *знания без дела*, следствие *только* знания, и притом знания *одного лишь себя*, ибо «познай самого себя» (заповедь дельфийского демона) говорит *только* о знании и умалчивает о деле, говорит *только* о себе и умалчивает о других, а потому и приводит *лишь к себе, к единственному* («*Я — единственный*, и ничего другого не признаю»), или же тре-

бует — «*найди в себе лишь себя*»,— это последний ответ на «*познай самого себя*», положившее начало философским блужданиям. *Супраморализм противоположен, во-вторых, имморализму Толстого*, этого иностранца, пишущего о России, для которого, однако, в детстве, по его собственным словам, любовь к матери сливалась с любовью к Богу, т. е. это значит, что он верил тогда в Бога матери, в Бога родителей, в Бога отцов, а следовательно, он не был тогда иностранцем и верно понимал наибольшую заповедь, понимал ее так, как это следует по-евангельски, тогда Толстой был истинно евангельское дитя; но впоследствии Толстой, по собственному его признанию, утратил чувство детственности и ему стало казаться странным, что чувство его к матери сливалось с любовью к Богу, стало казаться странным именно то, в чем заключается самое *святейшее*, самое великое, то, что всех людей роднит между собой, делая их сынами и дочерьми Бога-отцов. По причине утраты детственности из Толстого и выработался крайний индивидуалист, отрицатель христианства, и особенно последних страниц всех четырех евангелий. В душе утратившего детственность Толстого Христос мог только умереть и не мог уже воскреснуть, как воскрес в душах не утративших детственности галилейских рыбаков. Противоположен супраморализм, в-третьих, и мистицизму Достоевского, для коего *Рим*, конечно, не *третий*, *Париж*, этот *Иерусалим* интеллигентов, *наука Запада*, даже и в том несовершенном виде, как ныне есть, и вся его история — это отречение от смысла и цели жизни, безусловная свобода — милее России (см.: Полное собрание сочинений, изд. 4-е, 1892 года, «Подросток», с. 465)[44]. Этими немногими словами Достоевский несомненно доказал свою иностранность; мил и по-милу хорош, т. е. был ему родным, очевидно, Запад, а не Россия; Россию если он и любил, то головою, а не сердцем, сердце его всецело принадлежало Западу; даже природа Запада, Венеция, была ему милее русской. Супраморализм противоположен мистицизму и славянофилов, для коих Запад — «*страна святых чудес*», по выражению Хомякова, так же как и мистицизму Соловьева, явного поклонника 1-го Рима (папского) и явного же врага своих единомышленников, поклонников «*страны святых чудес*». Супраморализм противоположен, в-четвертых, и псевдоморализму Канта, хотя не вышедшего еще из пределов добра, но и не перешедшего за пределы зла, ибо его нравственность не уничтожила зла и знает лишь личное, бессильное добро. Нравственность Канта оставляет зло в действительности, тогда как при водворении безусловного добра зло может и должно быть оставлено только в представлении, и тогда оно будет лишь усиливать добро. *Супраморализм*, или *православие*, отожествляемый с Пасхою, как величайшим праздником (который состоит не в сознании каждым принадлежности самому лишь себе, т. е. не в отчуждении от всех, что так высоко ценится западниками, индивидуалистами, солипсистами и пр.), супраморализм, отожествляемый с Пасхою, как величайшим праздником и как *величайшим делом*, *общим* для всех и *родным* для каждого, *делом всеобщего возвращения жизни*,— супраморализм противоположен, в-пятых, и романскому католицизму, как спасению не *делом*, а *делами*, ничего спасительного в себе не заключающими, и германскому протестантизму, как спасению *без* дела. Католицизм средствами искупления считал и *священные войны*, крестовые походы, замененные потом *денежными* взносами, индульгенциями; протестантизм же, отвергнув эти способы искупления, ничего не поставил на место их, никакого дела, а только веру в смысле представления. А между тем только обращение орудий истребления в орудия спасения, в орудия возвращения жизни всем жертвам войны и всякой борьбы, вместо священных войн, как искупительного средства, будет заменою очевидно ложного католического средства средством несомненно истинным; это же будет и необходимым дополнением к вере, понятой по-

протестантски, недостающего в ней, и тогда вера будет уже не представлением только, а осуществлением чаемого, как это следует по-православному. Разоружение, или обращение орудий истребления в орудия спасения, в орудия возвращения жизни всем жертвам войны и всякой борьбы,—вот положительный и определенный ответ на вопрос, что такое православие, которое как будто (по ядовитому определению В. С. Соловьева) есть *только не* католицизм и *не* протестантизм. Составляя совершенную противоположность гордому Западу, может ли супраморализм быть делом такого племени, как славяне... Как можно ожидать исполнения столь громадного плана от такого племени, все отличительное свойство которого заключается в его *лишь детственности*, которое всю долгую жизнь прожило в захолустье, в континентальной глуши, в среде которого писавшие и изображавшие его сумели найти лишь самые ничтожные до пошлости личности, только так называемые отрицательные типы, и не нашли ничего положительного... Но «*Создатель мира из ничего*» и в созданном Им мире проявляет свою мощь лишь в немощи; и ни в чем, конечно, не может так выразиться глубина и богатство премудрости, как в спасении безграничной вселенной чрез такую ничтожную пылинку, как земля, и чрез такое ничтожное существо, как человек. Проявление мощи в немощи составляет сущность христианства и великий закон истории земной и внеземной. Божество является в мир, воплощается не в такой мощной системе, как, например, Сириус, а в сравнительно небольшой нашей Солнечной системе, и притом в такое время, когда она идет уже к упадку. И в самой Солнечной системе Божество избирает не такие великие планеты, как, например, Юпитер, или не такие близкие к солнцу, как Меркурий, а нашу ничтожную землю, одного лишь спутника имеющую, а не двух, как Марс. Да и на самой земле, презираемая всеми, бывшая под игом всех народов-завоевателей Палестина становится отечеством Божества, восхотевшего на себе испытать горькую судьбу падшего существа, побывать, пожить в его коже. В презираемой Палестине была осмеянная иудеями Галилея, а в Галилее—Назарет, от коего никакого добра не чаяли, и вот этот-то Назарет и стал отечеством Божества; родиною же его сделался не менее ничтожный Вифлеем, да и не сам Вифлеем, а пастушеская пещера вне его, скотские ясли стали колыбелью Богочеловека. Не из царствующей династии, а из захудалого царского рода произошел, и не в знатной и богатой, а в семье плотника родился Он. Языком плотника пред учеными саддукеями и фарисеями выразил Он свое учение о трехдневном — в действительности же обыденном, т. е. однодневном — построении (воскресении) храма тела своего, что и было поставлено Ему в вину на суде, и как насмешку услыхал Он это при последнем исходе своем. Наши строители обыденных храмов скорость постройки приписывали, вероятно, помощи небесного плотника. И сам человек также служит выражением мощи, вытекающей из естественной его немощи. Человек по рождению не царь, как его называют, а самое обездоленное существо из всех живых существ; он пасынок природы. Лишенный покровов, преданный холоду, голоду, болезням, человек на каждом шагу чувствовал близость смерти, и потому из рожденного человек *поневоле стал* созидающим, строителем своего тела, и вынужден все более и более распространять свое влияние на внешний мир, поражающий его голодом, язвами и смертью. Человек, немощный по природе, могуч по работе, по труду. Нужда, бедность ведет к открытиям. Голландское болото и бесплодный берег Финикии могут служить примером самодеятельности. Открытия делаются неучеными: скрытое от мудрецов открывается младенцам. Против всякого рода Голиафов являются Давиды, миллионы Ксеркса поражаются горстью греков. Агнец победит зверя... Дитя, т. е. детское чувство, любовь к родителям, или любовь к Богу отцов, станет первою заповедью,

главным долгом. И при настоящем кризисе не нужно ли ждать спасения из села, из захолустья, из континентальной глуши, с которою так сжилось славянское племя, сохранившее в себе, благодаря захолустной жизни, детское чувство... И вот об этом-то слабом, ничтожном существе и сказано: «умалил еси его малым чим от ангел, славою и честью венчал еси его, и поставил еси его над делы руку твоею («небеса дела персть Твоих, луна и звезды, яже Ты основал еси»), вся покорил еси под нозе его»[45]; т. е. «не ангелом бо покори Бог вселенную грядущую», а человеку... «Внегда же покорити ему всяческая, ничтоже остави ему не покорено. Ныне же не увидим ему всяческая покорена»...[46] Но если *всяческая еще* и не покорена тому существу, которое малым чем умалено от ангел, которое искуплено кровию Сына Божия («И Тот, Кто искупляет, освящает, и те, которые искуплены и освящены,— суть одно»), во всяком случае, со стороны этого существа мы видим уже попытки к покорению, хотя эти попытки и очень еще незначительны, можно сказать, ничтожны в сравнении с тем, что должно быть покорено. Так, еще Каразин предлагал поднять на аэростате громоотвод в царство тучегонителя Зевса, чтобы из облаков извлечь силу, которая может дать земледельцу дождь, а кустарю (т. е. тому же земледельцу) силу небесную, которою он победит биллионеров-фабрикантов... Если же до сих пор и употребляется это орудие на покорение не той силы, которая Божественным провидением предназначена быть управляемою родом человеческим, а на взаимное истребление, на производство соблазнительных игрушек, вносящих вражду в среду людей, если такое употребление дается оружию даже православными, несмотря на то что отличительная черта православия, осязательный признак, отличающий православие от католицизма и протестантизма, заключается, как выше сказано, в обращении орудий разрушения в орудия спасения от смерти, то не следует забывать, что род человеческий не достиг еще совершеннолетия и даже совсем еще не сознал тот путь, не сознал того дела, чрез которое только и может воспринять искупление, совершенное нашим Спасителем; а такое сознание есть необходимое условие достижения совершеннолетия. Не было этого сознания и в конференции мира, созванной по инициативе православного самодержца, что уже непростительно православным, хотя и извинительно католикам и протестантам, которым мысль об обращении орудий истребления в орудия спасения совсем чужда, и не только чужда, но и противоположна всему строю их жизни.

Регуляция, т. е. первые, слабые попытки управления со стороны разумного существа слепою, неразумною силою, или *супраморализм* (само христианство, как ответ на вопрос — «чесо ради создан человек») в связи с событиями, вызвавшими мысль о супраморализме и его противоположностях (имморализме, псевдоморализме и мистицизме, т. е. нехристианстве и даже антихристианстве), в связи с историею естественною (природы, земли) от 1891—92 года, года метеорического погрома, приведшего к голоду, и американского опыта вызывания дождя посредством взрывчатых веществ, до года вулканического погрома 1902 года, года сейсмических и необыкновенных метеорических гроз, когда была вызвана также гроза (змейковым аппаратом) — хотя случайно, неумышленно,— доказавшая, однако, возможность вызывать грозы, а следовательно, и управлять силами, производящими грозу, как и всеми явлениями, с грозою связанными.

Супраморализм был вызван, можно сказать, погромами метеорическими

и сейсмическими, которые грозят гибелью не отдельным уже лицам, а, по-видимому, целому роду разумных существ земной планеты, и вопрос идет уже о том, окажется ли способным род человеческий, т. е. разумные существа земной планеты, разрешить вопрос о регуляции, об управлении своею планетою, как целым, и о распространении регуляции чрез воскрешенные поколения также и на другие миры; или же, увлеченный городскою суетою, торгово-промышленной игрой, забавами и мануфактурными игрушками, безделушками, род человеческий признает регуляцию невозможною, делом для себя непосильным, окажется, таким образом, бесплодным и будет отвергнут, как отвержен еврейский народ... И отнимется у него царство Божие и дано будет другому роду разумных сущеесть на иной земле, или планете, живущих.

Вопрос идет о том, нет ли какого соотношения между сейсмическими и метеорическими явлениями. А если такая связь существует, то, имея более или менее действительное орудие для защиты от метеорических гроз, не может ли быть найдено или открыто и орудие, прямо или хотя косвенно действующее на земное, т. е. подземное, электричество, если только электричество действует в сейсмических явлениях. Во всяком случае, нужно думать, что электричество если не единственный, то не последний деятель в сейсмических явлениях. Эти явления для определения, в чем заключается их сущность, требуют изучения, постоянных и повсеместных наблюдений; изучение сейсмических явлений может стать предметом общего дела всех чрез всеобщую воинскую повинность, если только эта повинность будет иметь целью обратить людей от борьбы с себе подобными к действию на слепые силы, проявляющиеся и в сейсмических явлениях, как бы ни казались несоразмерными силы *действующих* с силою, на которую *должно действовать*. Нельзя не заметить, что силы накопляются обыкновенно понемногу, в продолжение долгого периода времени, прежде чем разразятся какими-либо разрушениями; при настойчивом же, постоянном и повсеместном изучении станет, вероятно, возможным следить за накоплением сил, проявляющихся в сейсмических погромах, и предупреждать погромы, не допуская проявляющуюся в них силу до разрушительных взрывов. Говорить о несоответствии сил непозволительно, ибо человек никакими, в сущности, силами не обладает, а располагать может всеми; человек действует не силою лишь своих рук. Сама природа приходит в человеке к сознанию себя, а это сознание требует, чтобы управление, регуляция, было расширяемо постепенно на все, что остается еще неуправляемым, темным; надо только, чтобы человек не сопротивлялся этому требованию, для выполнения же его нужно лишь соединение всех сил всех людей в труде познания и управления слепою силою природы.

Вопрос о регуляции связан с вопросом об единстве двух разумов; единство же двух разумов выражается, или заключается, в том, что теоретический разум находит свое полное приложение в разуме практическом. Можно сказать также, что вопрос о регуляции связан с вопросом об единстве трех разумов, если под «*критикою суждения*» видеть также особый разум, который у ученого профессора-мыслителя принял характер тоже теоретического; между тем *эстетика*, скрывающаяся под критикою суждения, обнимает собою и *телеологическое суждение*, а потому она может и даже должна быть делом созидания, или, точнее, воссозидания, должна *не открывать в мироздании*, а вносить в него *целесообразность*, существование которой (т. е. целесообразности) в мироздании критика чистого разума признать или доказать не может. При этом, т. е. при внесении в мироздание целесообразности, регуляция имела бы целью, т. е. стала бы восстановлением или возсозиданием разрушенного природою в период ее бессознательного существования. Вопреки, однако, тому, что должно, критика су-

ждения, т. е. эстетика, оставаясь верною сословию ученых, поэтов и художников, не требовала и не требует объединения всех разумных существ во всеобщем деле управления, регуляции силами природы, рождающей и разрушающей, не требовала и не требует ни регуляции внутренней, психофизиологической, ни регуляции внешней, т. е. метеорической, вулканической и космической, а довольствуется лишь изображениями подобий, изображениями словесными, звуковыми, пластическими, т. е. такими, которые имеют лишь призрак жизни... Для того же, чтобы перейти от творения подобий *бывшему* к *действительному* восстановлению, *воссозданию бывшего*, нужно заниматься не эксплуатациею, а регуляциею и распространением регуляции повсеместно, на всю земную планету, чтобы, наконец, управлять этим кораблем, неизвестно как и какою силою движимым, на котором мы живем и совершаем невольные и постоянные странствования вокруг солнца. Естественность и своевременность мысли о регуляции доказывается одновременным и независимым появлением этой мысли в разных местах, причем даже самые способы регуляции указываются почти одни и те же, во всяком случае весьма близкие один к другому. Так, у нас, в России, кроме статьи «Разоружение», в статье «Борьба с градом» В. Р-кова [47], предлагается *возложить на войска, на военные воздухоплавательные парки*, исследование различных аппаратов, предназначаемых для борьбы с градом и, вообще, с метеорическими явлениями, рассеивать градовые тучи, предупреждать ливни, вызывать дожди во время засухи... В других статьях говорится о неудачах от неумелого употребления градобойных мортир, что прямо указывает на то, кому должно быть поручено это дело, кому естественно оно принадлежит. А вот на Западе предлагается устройство разумной организации борьбы против природы и говорится, что для этого нужно что-то вроде общей против природы воинской повинности (Нордау, «Вырождение», с. 103, Киев, 1894 г.) [48], забывая или не замечая, что такая повинность уже существует, и нужно не создавать искусственно новой организации, а обратить уже существующую, само собою создавшуюся организацию к действию, которое требуется высшею нравственностью, т. е. нужно обратить на борьбу против природы уже существующую воинскую повинность, причем это новое назначение нисколько не помешает исполнению и того, против чего направлена эта повинность *теперь*, пока новое назначение ее не приведет к общему умиротворению и союзу. Попытки к регуляции естественных явлений мы видим в американских опытах вызывания дождя посредством взрывчатых веществ, в градобойных орудиях (мортирах), в аппаратах, из которых один давно уже предложен Каразиным, а другой — недавно Станаевичем. Но вот и еще лучше — аппараты, предназначенные совсем для другой цели, *только для наблюдений*, оказываются способными, сами, можно сказать, рекомендуют себя, как орудия регуляции грозовой силы; разумеем змейковый аппарат, вызвавший грозу в такой день (19 апреля 1902 г.), когда на всем пространстве России не было ни одной грозы, и тем доказавший, что способен действовать на грозовую силу, способен, следовательно, сделаться орудием управления этой силы. По-видимому, сама слепая сила учит разумные существа, как нужно управлять ею! Как ни малы, ни слабы все эти попытки, однако же, они указывают, что вопрос о регуляции уже открыт и зовет к разрешению; но сословие, для которого важно только знание для знания, только наблюдения, а не опыт, в самой природе производимый, сословие, которое с непонятною гордостью говорит, что *наука никаких обещаний не давала*, не хочет принять никакого участия в разрешении вопроса о регуляции, оно, по-видимому, даже не подумало воспользоваться представившеюся возможностью — змейковым аппаратом — вызывать грозу.

Просвещение, т. е. обращение всех разумных существ в познающих, как выражение стремления самой природы достигнуть полного сознания и управления собою во исполнение воли Бога-отцов, или *супраморализм* в связи с политическою, международною историею, от начала внешнего сближения с Франциею, оказавшеюся неспособною к просветительному союзу, и до объявления Германиею войны славянам, пока лишь внутри Германии (такая борьба со славянами могла бы сделать Москву, т. е. Россию, третьим Римом, всеславянским, а Германию в союзе с двумя Британиями, европейскою и американскою, а также и с Япониею, этою азиатскою Британиею, обратить в последний всеокеанический Карфаген, т. е. во врага третьего Рима, всеконтинентального).

В 1891 году — в год французской у нас выставки и метеорического погрома, т. е. засухи, приведшей к голоду,— была сделана попытка придать союзу России с Францией просветительное значение, заключить с нею конвенцию об обмене произведениями печати, чрез что могло бы усилиться взаимное понимание союзников и союз имел бы не юридическое только, но и умственное, нравственное, душевное даже значение. Но для осуществления этого оказалось необходимым потребовать от французских писателей, доставляющих ныне по два экземпляра своих произведений на нужды отечественного просвещения, доставлять *еще* по одному экземпляру; и это требование показалось столь безмерным, что не нашлось ни одного члена парламента, который решился бы поднять вопрос о таком увеличении налога на французских писателей; хотя вопрос о книжном обмене с Россией поднимался во французском парламенте, но за невозможностью осуществить его по неимению для этого свободного экземпляра произведений французских писателей не мог быть разрешен в положительном смысле. Французы, и особенно французские писатели, во главе с недавно умершим Золя, противопоставили просветительному союзу другой, совершенно ему противоположный. Французы оказались ревнителями не просвещения, а литературной собственности и требовали заключения конвенции, воспрещающей делать переводы бесплатно, причем Золя, убеждая в необходимости такой конвенции русских писателей, утверждал, что французский рынок завален бесплатными переводами произведений русских писателей. *Супраморализм*, обращающий все разумные существа в познающих, *ставит задачею* обращение всех административных и судебных учреждений в места исследований и всех служащих в исследователей и учителей в видах общей цели умиротворения для перехода от юридико-экономических отношений в нравственные, родственные. Как пример обращения учреждений в места исследований должно указать на статьи: 1. *Международное исследование повести об обращении Индии в христианство*, повести аскетической, вышедшей из страны величайшей роскоши и обошедшей весь мир. Не докажет ли эта повесть, что ни отречение от роскоши, ни принятие ее, ни всеобщее обеднение, ни всеобщее обогащение, ни аскетический буддизм, ни эпикурейское язычество не решают вопроса о смысле и цели жизни, и только христианство решает это, ставя, вместо вопроса о всеобщем обеднении и о всеобщем обогащении, вопрос о всеобщем возвращении жизни; 2. *XXXI годовщина Воронежского Окружного Суда*; статья эта указывает, как исследование, изучение судебных дел, вводит в общее дело умиротворения; и 3. «*Еще о памятнике Каразину*»[49]; в этой статье говорится о повсеместном устройстве школ, соединяющих в себе наглядное преподавание с наблюдением, образование с познаванием в видах создания такой науки, которая основана на наблюдениях не *кое-где, кое-когда, кое-кем* производимых,

а на наблюдениях, производимых *везде, всегда* и *всеми* с присоединением к этим наблюдениям опытов, в самой природе производимых, т. е. регуляции, посредством аппарата Каразина и других, подобных сему последнему.

Объединение чрез построение школ-храмов, посвященных Пресвятой Троице, *повсеместно*, и *высших школ-храмов*, посвященных Воскресению, в подобие Новому Иерусалиму, выражающих цель объединения, *в центральных местах всей России*, как Великой, Малой, Белой, и в других частях европейской и азиатской России, или *супраморализм* в связи с внутреннею историю России от 500-летнего юбилея чтителя Пресвятой Троицы, преп. Сергия, до приближающегося 250-летнего юбилея храма Воскресения, Нового Иерусалима, памятника разрыва светской власти с духовною, после кратковременного теснейшего их единения.

Патриарх Никон, составивший себе самое высокое понятие об единстве и согласии светской и духовной власти, не признававший противоположности между Божиим и кесаревым, когда согласие это, благодаря боярам, было нарушено, оставил патриаршую кафедру, и в ожидании грядущих бед и скорбей приступил к постройке храма страданий Господа, Голгофского храма, а под ним поставил алтарь Иоанну Крестителю, которого был самым усердным чтителем, тут же поставил алтарь и всем мученикам, приготовил могилу и себе. Памятником этого разрыва двух властей, а вместе и глубочайшего желания единения и согласия их, желания разрешения противоречия между Божиим и кесаревым, и был создан Новый Иерусалим, служащий также памятником и наибольшей любви Древней Руси — не иссякнувшей и в Новой — к последним дням жизни Господа и к празднику воскресения, который нигде так светло не празднуется, как в русской земле. Разрешение противоречия между Божиим и кесаревым заключается в самодержавии, *как доброй воле*, как выражении воли Божией, в самодержавии, составляющем противоположность и деспотизму, т. е. произволу, самоволию, и конституции, т. е. своеволию, поэтому-то супраморализм может и должен относиться только отрицательно и к последним годам царствования Николая I, и ко всему царствованию Александра II. Несвоевременно начатая при Николае война и еще более несвоевременно оконченная уже при Александре, будущем освободителе крестьян, война за совсем непонятный русскому народу Севастополь, а не за священный Корсунь — война эта чуть не привела к гибели — могла же привести к естественному решению крестьянского вопроса, способом, можно сказать, указывавшимся самим народом, искавшим не свободы, а перехода от службы барской к службе царской, вместо того искусственного решения этого вопроса, к какому пришли после заключения мира. Супраморализм одинаково отрицательно относится как к льготам дворянским, так и к льготам крестьянским, ибо он знает лишь долг, обязанность, службу, но службу лишь царскую, а не барскую. К этой-то службе, к поголовному ополчению для защиты отечества от грозившей ему опасности, для защиты от врагов, занявших половину священного Корсуня, и мог призвать Царь и крестьян, и дворян, что и было бы для крестьян переходом от барской службы к царской, а для дворян возвращением к прежней службе вместо льгот, которые ничего, кроме зла, дворянству не принесли, воспитав из дворян таких, какими они изображены Гоголем, Толстым и пр. Супраморализму грозила опасность умереть, даже не родившись, в самом начале девятого десятилетия прошлого XIX века, когда Россия готовилась получить последнюю льготу, которая была бы горше всех предыдущих, потому что была бы уничтожением самодержавия.

Первое проявление супраморализма можно видеть в предложении С. С. построить обыденный храм-школу во имя Пресвятой Троицы для увековечения юбилейного крестного хода к Троице-Сергиевской Лавре в 1892 году и в предисловии к сказанию о построении обыденного храма в Вологде [50]; в предисловии этом предлагается для всеобщего объединения построить повсюду храмы-школы к будущему юбилею (5 июля 1922 г.) открытия мощей преподобного Сергия, чтителя Пресвятой Троицы, как образца единодушия и согласия; *обыденные* же храмы — это памятники не только единодушия и согласия, выраженного в учении Пресвятой Троицы, но и памятники служения общим трудом, служения, не допускающего ничего дарового. В строении обыденных храмов супраморализм имеет уже прообраз, прототип будущего объединения всех живущих для воскрешения всех умерших, прообраз не спасения лишь от голода и язв, а прообраз спасения всех от смерти и всеобщей катастрофы, от всеобщего разрушения мира. Построение обыденных храмов и не прообраз только, но и самое средство, способ воспитания для этой именно цели, т. е. для воскрешения всех умерших, для спасения всех от смерти, от всеобщей катастрофы, всеобщего разрушения мира. Затем супраморализм выразился в приглашении, обращенном через редакции «Епархиальных Ведомостей» ко всем интересующимся, сообщить сведения об обыденных храмах, этом самом характерном и самом загадочном явлении русской земли, которое можно отнести к предмету коллективной психологии, этой новой науки, только что в конце прошлого века возникшей на Западе, причем построение обыденных храмов идет в совершенный разрез со всеми выводами, сделанными коллективною психологиею из данных, собранных на Западе, ибо по этим выводам все коллективные действия суть лишь душевные эпидемии, явления болезненные, произведения преступной толпы (Les épidemies psychiques et la foule criminelle. Revue des revues, 1894 г., № 1) [51]; а между тем построение обыденных храмов было явлением оздоровляющим, произведением не преступной толпы, а толпы, раскаявшейся в преступлениях, если только можно назвать толпою строителей обыденных храмов, которые все, несмотря на великое множество, действовали как один человек, как один, можно сказать, художник. Это явление, столь загадочное и столь непонятное всем индивидуалистам-западникам, показалось Далю, составившему толковый словарь русского языка, каким-то мифом, хотя этот миф совершался в весьма близкое к нам время, при Алексее Михайловиче и патриархе Никоне, в местах, лежавших на пути сношений России с Западною Европой, и исторически несомненно засвидетельствован. Не заметили этого явления и так называемые великие писатели земли русской; ни один из них даже не коснулся этого высоко нравственного явления, или же — вернее — великого дела, ни один не коснулся его хотя бы мимоходом; наши великие писатели берут людей не в том состоянии, когда люди достигают такой высоты, что в них исчезают все слабости, все пороки и они делаются героями, святыми, хотя, к сожалению, и на самое короткое лишь время; наши писатели видят людей только в розни, в их слабостях, в их пороках, и копаться во всем этом им доставляет, по-видимому, великое удовольствие; и только Гоголь почувствовал отвращение к этому исканию мерзостей, которые, наконец, стали его преследовать, и он, можно сказать, не умер, а был убит носителями этих мерзостей и пошлостей, которых он изображал в своих произведениях. Но то был Гоголь, а Белинский был бы убит, если бы исчезли эти мерзости. Другой же великий писатель, переводя евангелие, очень сокрушался, что жену, *впадшую в прелюбодеяние*, по выражению истинно евангельскому, нельзя печатно назвать площадным именем, в печати неупотребляемым, т. е. нельзя заменить вышеприведенное глубоко-знаменательное евангельское выражение площад-

ным бранным словом. Выражение супраморализма не ограничилось собиранием сведений об обыденных храмах только внутри России, супраморализм выразился и в запросах о том же ко всему Западу, т. е. к собравшемуся в то время в Риге, на рубеже России с Западом, Археологическому Съезду. Впрочем, Археологический Съезд не обратил внимания на этот запрос, как не обратил внимания и на запрос о Памире, в котором предлагалось международное исследование Памира, как предполагаемой прародины человеческого рода, потому что Археологический Съезд, собравшийся в Риге, занимался только боевыми вопросами, вопросы же об обыденных храмах и о Памире вели не к раздору, не к войне, а к примирению [52]. Обращались к Археологическому Съезду с запросом также и о том, было ли что-либо подобное построению наших обыденных храмов и на Востоке, ближнем и дальнем, указывалось и на необходимость Съезда в Туркестане; делались розыски подобного построения обыденных храмов в истории, и как выражение покаяния, построение это сравнивалось с покаянием Ниневитян после проповеди пророка Ионы; причем справедливо было признано, что покаяние Ниневитян к построению обыденных храмов относится как ветхозаветное к новозаветному, ибо в последнем, т. е. при построении обыденных храмов, не ограничивались только постом, воздержанием от пищи, но и совершали великое общее дело построения храма, как бы в подобие Христова воскресения, которое Сам Христос назвал трехдневным построением храма («*в три дня воздвигну его*») [53], в действительности же оно было обыденным, заменившим субботу покоя делом воскресения. Аналогичное построению обыденных храмов, как выражению религиозных подъемов, можно видеть в ревивалях, случающихся на Западе, с которыми и сравнивалось это построение; общего между этими явлениями оказалось, однако, немного, это общее ограничилось лишь стремлением к раскаянию, которое и производило оба явления; но ревивали, и особенно в Америке, обращались в самобичевание, в драки, даже в убийства, т. е. в преступления; стремление же к раскаянию у нас выражалось в необычайно быстром, однодневном, т. е. обыденном, построении храма, которое вело к очищению от всего преступного и делало людей чистыми, можно сказать святыми. Нашелся человек, который побывал на самом месте построения обыденного храма в Вологде и в других местах и составил статью, в которой собрал, насколько возможно, все случаи построения таких храмов и старался уяснить условия их возникновения [54]; но, конечно, одною статьею невозможно было исчерпать такой неисчерпаемый, глубоко народный предмет, как обыденные храмы, исчезнувший, по-видимому, с тех пор, как Россия вступила в более тесные сношения с Западною Европою и началась уже некоторая измена народному духу. Супраморализм нашел выражение и в статье о Каразине, напечатанной в 1892 году в «Русском архиве», в которой говорится о возможности регуляции атмосферными явлениями, в видах прекращения неурожаев от бездождия и многодождия, в статье «Разоружение», напечатанной в 1898 году в «Новом Времени», и других статьях, касавшихся того же предмета. С Александра III, первого императора, усвоившего внешний вид русских московских царей (разумеем бороду), как будто начинается возвращение к старине, к своему родному быту, к основным началам русской жизни, и первым шагом Александра III было укрепление самодержавия, поколебавшегося в предшествовавшее царствование [55]. Этот смелый шаг Александра III вызвал к нему на Западе общее уважение, которое и выразилось при известии о преждевременной кончине императора. Смерть Александра III, вызвавшая небывалое сочувствие к умершему императору-миротворцу, доказала, что самодержавие перестало быть таким пугалом для Запада, каким оно было в первой половине

прошлого, XIX века, доказала, что и конституция перестала быть такою прелестью, иметь такую обаятельную силу, как это было раньше, что народы, наделенные благами конституционного правления, изверились в благотворность этого правления. Такое направление чувств и мыслей сделало возможным появление таких статей, как «*Еще об историческом значении царского титула*» [56], напечатанной перед коронациею царствующего императора, в конце которой дается формула, соединяющая в себе Божие и кесарево; в этой формуле сказано: «*не Царь для народа, ни народ для Царя, а Царь вместе с народом делается исполнителем дела Божия*»; дело же Божие и состоит в постепенном переходе от власти над себе подобными к власти вместе со всеми над слепою, темною силою, т. е. дело Божие и есть супраморализм. Супраморализм мог выразиться, отчасти и выразился, в коронационных выставках, которые дадут возможность, в особенности если будут устраиваться в храмах-школах, принять всей земле, всему народу, т. е. всем народам русской земли, самое живое, а вместе самое образовательное и сознательное участие в коронационном акте, раскрывая глубокий смысл самодержавия и тем давая защитникам самодержавия оружие против врагов его. В состав коронационных выставок должны входить: 1. Изображения коронационных храмов: Софии (Премудрости Божией) в Византии, Софии в Киеве, Успенского Собора в Москве, а также и Архангельского Собора, куда ходят самодержцы на поклонение предкам по совершении коронования; необходимо выставить и виды тех городов, где совершаются коронационные акты, т. е. городов стольных, а также и виды тех городов, которые были центрами мировых монархий, каковы Ниневия, Вавилон, 1-й, 2-й и 3-й Рим; 2. изображения регалий византийских и русских; должно присоединить к ним изображения регалий и других народов; 3. изображения византийских и русских царей в их царственных одеждах; 4. изображения самых коронаций и особенно тех обрядов, которые вышли ныне из употребления, каков обряд, называемый акакией, а также участие царя в великом выходе (с дарами), причем царь шел впереди церковного хода; 5. портреты местных, губернских, уездных, волостных и сельских депутатов на прежде бывших коронациях, начиная с последней в восходящем порядке; или же хотя списки этих депутатов, а может быть, и воспоминания, если не обо всех, то о некоторых, воспоминания о том, какое каждая местность принимала участие в прежде бывших коронациях; 6. собрание коронационных медалей, жетонов, кружек, платков и т. п. или же изображений всего этого; 7. изображения народных празднеств, которые устраивались по случаю коронации... Эти выставки могли бы положить начало местным, хотя бы и очень малым, но глубоко содержательным музеям, могли бы дать понять, что значит *царь-в праотца и отцов место стоящий,* какой долг это положение открывает царю, что такое значит «*Москва 3-й Рим*» и почему «*четвертому не быть*»; что значит противник 3-го Рима, нынешний Карфаген; что значит *Кремль-в Памира или Эдема-место стоящий*; что значит преемник Владимира святого, восприемника от купели всего русского народа... Коронационные выставки должны иметь высоко и глубоко образовательное значение, так как вмещают в себе всю русско-всемирную историю, причем священная история не отделяется от светской, и если коронационный акт будет совершаться в день Пасхи, то весь народ может принять в нем участие особыми молитвами о ниспослании благословения на новое царствование, начиная эти молитвы с недель, приготовительных к посту. Не привлечет ли такое участие народа в коронационном акте и иноверцев; многие из них, без всякого с чьей-либо стороны принуждения, несомненно, заинтересуются выставками, пожелают их видеть; а так как выставка будет соединена с самою службою, они услышат

о Мытаре и Фарисее, услышат *резкое осуждение лицемерию*, фарисейской нравственности, как принадлежности торгово-промышленных народов Запада, ближнего и дальнего, и *похвалу смирению*, мытарской нравственности тех, которые сознают свою смертность и потому не признают за собою высокого достоинства; услышат и о блудном сыне, т. е. о сынах, оставивших, забывших отцов, к каковым можно причислить горожан, и о последствиях, к которым приведет это оставление, если сыны не возвратятся к отцам, в село, к праху отцов, т. е. услышат о разрушении, о кончине мира, на которую и указывается в седмицу, следующую за неделею о Блудном сыне; и это не одно христианское, а история — общая всем народам. Ежедневное чтение постом паремий из книги Бытия с помощью школы может раскрыть все формы быта: бродячий (Исав), кочевой (Иаков), земледельческий — и укажет тот быт, с которым наиболее связано почитание отцов, как на самый высший. Супраморализм выразился и в статье «*Самодержавие*», напечатанной лишь в 1901 г. и притом на Туркестанской окраине [57], но написанной еще до коронации Николая II. Статья эта, по заглавию обещающая самый узкий консерватизм, на самом деле поражает крайним радикализмом, который оставляет за собою не только конституционные монархии и республики, но и самых крайних социалистов, ибо в самодержавии автор статьи видит средство возвести всех людей к такому нравственному совершенству, при котором они, подобно самому самодержцу, были бы ответственны только перед Богом и своею совестью, т. е. не нуждались бы ни в каком принуждении и надзоре. Осуществление этого и составляет естественную задачу стоящего в *праотца-место*, от Бога отцов не мертвых, а живых поставленного, в которых кесаревское стало орудием Бога. Самодержавие, о котором говорится в статье, не только без ига, без гнета, без насилия и принуждения, но оно и освобождает всех от ига слепой силы, которая именно вносит вражду, делает необходимым иго и гнет. *Самодержавие* это неразрывно связано с *православием*, печалующимся о розни и гнете, сокрушающимся об общих всем грехах, которые и отдают нас во власть слепой силе, т. е. смерти. Такое самодержавие создано, можно сказать, выстрадано народом русским, полагающим свое народное достоинство в отрицании национальной исключительности; отрицание национальной исключительности не только будет осуществлено в школах, *соединяющих образование с познаванием*, т. е. с расширением самого знания, но при таких школах и не может быть никакой исключительности. Отсутствием исключительности отличается и православие, которое знает только сынов, отцов, братьев и в самом Боге видит только сыновство и отечество; это учение и составляет предмет преподавания в школах-храмах, которое может быть принято всеми, потому что нет человека, который не был бы сыном, не имел бы отца. Был один момент, когда супраморализм мог рассчитывать на благоприятный прием, это в момент обнародования циркуляра 12 августа 1898 г. об умиротворении, которое и составляет сущность самодержавия, выраженного в словах «*Москва 3-й Рим, а четвертому не быть*»; и циркуляр от 12 августа можно считать выражением самодержавия, если только некоторые выражения в этом циркуляре об индустриализме не считать существенными, т. е. такими, которые могли бы стеснять действия конференции. К сожалению, юристы погубили конференцию мира, обратив ее в бесплодный третейский суд [58], ни от какой войны не избавляющий, как это доказали события, наступившие тотчас после конференции, и конференция обратилась лишь в приготовление средств к смягчению войны. Второй момент, который мог оказаться важным для супраморализма, был момент издания в 1901 году пасхального манифеста, возбудившего надежду, что Москва сделается пасхальною столицею. В этом манифесте самодержец христосуется со всем своим народом и мо-

лит, чтобы Господь подкрепил верующих, поддержал колеблющихся, воссоединил отторгнувшихся; т. е. этот манифест, подобно циркуляру от 12 августа 1898 г., в котором говорится о мире всех народов, об умиротворении внешнем, молится об умиротворении внутреннем, об умиротворении русского народа, молится у могил духовных и светских собирателей и умиротворителей земли русской. Равнодушие, с которым были встречены оба эти акта нашею русскою интеллигенцией, неспособною возвыситься до понимания высоких и глубоких начал, положенных в основу этих актов, сделало то, что начала эти не были положены и в основу предпринятой и еще не оконченной школьной реформы, а между тем только в этих началах наша школа и могла бы почерпнуть новые силы, обновиться, сделаться народною, не сделавшись враждебною ни одному из всех других народов, сделаться православною, не сделавшись враждебною ничему инославному, ни одному из других верований, которые признают сыновство и отечество.

ВЫСТАВКА 1889 ГОДА,

или наглядное изображение культуры, цивилизации и эксплуатации, *юбилей столетнего господства среднего класса, буржуазии или городского сословия, и чем должна быть выставка последнего года XIX века или первого года XX, точнее же, выставка на рубеже этих двух веков; что XIX век завещает XX?*

К проекту юбилейной столетней выставки (Примеч. 1-е)

Если человек XIX века отрекся от веры в небесное царство, от града Божия, отказался, можно сказать, от надежды и на земное счастье, от веры в царство земное, в град человеческий (пессимизм), то чем будет выставка, подводящая итоги этому веку?.. Она должна быть критикою его, а не панегириком, тем более что выставка 1889 года была изображением земного града — над созданием, осуществлением или улучшением которого так бесплодно трудился XIX век,— была изображением этого города в панегиристическом смысле; поэтому разбор выставки 89 года и покажет, чем должна быть выставка, имеющая завершить XIX и начать XX век. Выставку 89 г. можно признать последним или, точнее, полным выражением господства третьего сословия, городского по преимуществу, апогеем, кульминационным пунктом господства этого сословия, за которою хотя и может последовать много других выставок, но они будут выражать уже упадок, вымирание третьего сословия. Выставку 89 г. можно считать полным изображением не Франции только, но всего Европейского, или Альпийского, полуострова, даже с изображением Альп в виде Эйфелевой башни, поднявшись на которую европеец мог чувствовать и отчуждение от толпы, и *превозношение над нею*, что и составляет самую характерную черту западноевропейца и вообще Запада, особенно в отношении его к Востоку (в том числе и к нам), на который западный человек смотрит свысока, с высоты Альп (Примеч. 2-е), и, преувеличивая свое с ним несходство, принимает это несходство за превосходство, за прогресс, чем и свидетельствует о собственном своем несовершеннолетии, потому что забывает при этом о самом существенном своем сходстве со всеми людьми, *о смертности*, т. е. о том бедствии, в котором люди находят действительное равенство и в соединении против которого только и могут достигнуть совершеннолетия. Последующие выставки будут выражать и вымирание не одной только Франции, а потому выставке 89 г., которая есть лишь непосредственное, бессознательное выражение духа времени, т. е. господствующего ныне класса, нужно бы обратиться из временного в постоянный памятник буржуазной эпохи, в музей, как сознательное воспроизведение отходящего времени, такое воспроизведение, из которого можно было бы понять, кому или чему служило третье сословие. Наша местная, всероссийская мануфактурно-художественная выставка 1882 года была близка к истине, она почти открыла, кому служило и служит то общество, выражением которого была всемирная выставка 1889 года, она открыла это, поставив при самом входе на выставку изображение женщины (или — лучше — дамы, барыни, гетеры, будет ли это наследница Евы, Елены, Пандоры, Европы, Аспазии...) в наряде, поднесенном ей промышленностью всей России, из материй, признанных, вероятно, наилучшими из всех, представленных на выставку,— изображение женщины, созерцающей себя в зеркале (Примеч. 3-е) и, кажется, сознающей свое центральное положение в мире (конечно, европейском только), сознающей себя конечною причиною цивилизации и культуры, изображение женщины в обстановке (в будуаре), представляющей в малом виде все произведения, не только

получившие место на выставке, но и признанные наилучшими, произведения премированные (мебель, мыло, духи, книжки в великолепных переплетах, в женских, можно сказать, нарядах, это не те кожаные переплеты с медными застежками, как у церковных книг, и проч. и проч. и проч.); так что эта женщина со всею ее обстановкою должна бы быть произведением самой выставочной экспертизы, а между тем она была произведением инстинктивным, ненамеренным, была произведением нашего крайнего простодушия; Запад слишком хитер, чтобы откровенно признать эту истину. Немногое оставалось выразить, чтобы показать, кому служит то общество (Западная Европа и Франция), которому подражала Россия, создавая в 1882 году свою местную выставку; немногое оставалось, чтобы сказать, что вся культура есть культ этого идола, который поставлен был при входе.

Парижская выставка служит наилучшим доказательством обожания женщины; внешность выставки убрана яркими и нежными красками, гармония которых, говорит один из описателей выставки, «оставляет в памяти как бы след прочтенной поэмы», поэмы, конечно, падения человека... Если райское «*древо познания добра и зла*», вкушение которого принесло смерть, было прекрасно по виду и вкусу, то часть выставки, расположенной на Трокадеро, обращенная в сад цветов и плодов, представляла именно это древо. «От самого моста Иенского до бассейна каскадов,— говорит тот же писатель,— направо и налево пестреют розаны всех 4500 существующих в мире сортов; вообразите же себе это поле роз в цвету, это разнообразие красок, это благоухание...» И все это назначено быть орудием женщины для соблазна мужчины, так же как и первая половина выставки, одежд и всей обстановки женщины, завладевшая полем бога войны (Марса) [1], которая есть также подобие Трокадерского древа и от него заимствовала соблазнительную наружность.

У нас, вероятно, нашлось много таких, которые, обойдя всю французскую в Москве выставку, устроенную в подражание парижской, не пожелали иметь ничего, что на ней есть; но если бы французы открыли такую выставку в Турции, то возбудили бы вожделение весьма многих: для устройства гарема и всей его обстановки выставка представляет богатый и даже, быть может, очень трудный выбор, начиная от хрупкого стекла, скудели (керамика), которая по своей непрочности, составляющей самую характерную черту произведений XIX века, достойно занимает место в первом павильоне, открывающем выставку, до парфюмерии и косметик — в том же павильоне,— предназначенных для сокрытия старения и гниения, для наружного омолаживания, и самих книг, щеголяющих в женских нарядах (т. е. переплетах); запрещение касаться всех этих предметов имеет смысл, ибо эти нежные создания не выдерживают прикосновения.

Музей, как памятник протекшего столетия, как и всякий музей, должен иметь в основе своей книгу, или литературу, созданную временем с 1789 по 1889 год или, вернее, с 1750 года, т. е. от начала знаменитой Энциклопедии [2]. А если ставить в основу музея книгу, то, несмотря на все наше дружелюбие к Франции, справедливость требует заметить, что притязание Франции на исключительное право устроить выставку XIX века несправедливо, ибо немецкая литература, философия и проч.— со второй половины XVIII и в течение всего XIX века вполне самостоятельная — не только не уступает, но и превосходит французскую. Энциклопедия, этот словарь модных слов, превративший сухое школьное знание в популярное, т. е. бесплодное в науке и разрушительное в жизни, в обществе, в котором изменения совершаются не путем эволюции, но и путем революции, т. е. или слепым, или же насильственным, злым,— путями, свойственными несовершеннолетним,— Энциклопедия имела целью поднять

третье, т. е. промышленное, сословие, а потому музей 1889 года и должен служить памятником этому сословию. Господство промышленности основано на отречении от града Божия, от будущей небесной жизни, от жизни со всеми отцами ради земного благополучия, ради материального и нравственного (?!) благосостояния *большинства* («*большинства*» прибавлено для того, чтобы придать некоторое нравственное значение промышленности, и не сказано «*всех*» из боязни впасть в утопию), ради благосостояния, которое и должна дать промышленность, вспомоществуемая наукою и искусством. Энциклопедия — и вообще XVIII век — и была пропагандою этого отречения от небесного и замены его земным, пропагандою в популярной форме, завершением мысли предшествовавших трех веков. Само собой разумеется, что под собранием книг должен *не скрываться*, а *открываться* собор их сочинителей, т. е. подобных нам людей, способных, следовательно, ошибаться. Помня же это, мы обеспечиваем себя от опасности принять мнение за истину, а вместе с тем и отдаем должное автору, не останавливаемся на *вещи*, или книге, но восходим к лицу ее сочинителя, делая его предметом общего поминовения, чтим его со всеми другими отцами в свите, так сказать, Бога всех наших отцов. Несмотря на безбожие многих из этих авторов, несмотря на их неверие в будущую жизнь или, вернее, на их *отчаяние* в ней, каковы, например, энциклопедисты, поминовением их полагается начало их будущности. Библиотека есть, или должна бы быть, культом не книг, а сочинителей этих книг, но культом в духе истины, т. е. исследованием. Библиотека должна быть не читальнею, не местом для чтения ради забавы, а местом исследования, должна быть не *четьи* Минеями, а *Минеями исследования*, и, конечно, подобными Макарьевским, в которых под днями памяти святых помещены не только жития, но и все произведения этих святых. Только календарно-хронологическое расположение и может быть сообразным цели музея как памятника, как места поминовения, исследования. Исследование же может заключаться лишь в восстановлении сочинителя по сочинению, автора по его произведению. Сам музей есть лишь разнообразная иллюстрация к книге, т. е. восстановление авторов, их жизни всеми средствами наук и искусств; а потому *музей третьего сословия*, музей французский 1889 года, в основу которого должна быть положена Энциклопедия (Энциклопедия, которая, прежде чем сделаться книгою, была остроумным, банкетным разговором, была проектом промышленного государства, т. е. земного счастья, проектом царства женщин, и создавалась под влиянием женщин),— сам музей, имеющий такую основу, должен быть изображением этого царства, *господства* женщин, господства не тяжелого, но губительного.

Ассамблея-бал, как введение, приготовление к брачному пиру, со всею их обстановкою, есть произведение промышленности, ее цвет, корни которого кроются в глубоких рудниках, шахтах: *это всемирная промышленность в ее потреблении*; *изображение же фабрики и завода*, поставленных под ассамблею, *было бы изображением всей индустрии в ее производстве и добывании. Высшее, основное европейское искусство есть искусство одеваться,* искусство половой борьбы, *полового подбора*, которое и создало промышленное государство; тогда как искусство эллинское, парнасское или олимпийское, искусство гимнастическое (нагое, безодежное) служило приготовлением к военному государству и создало его, военное государство. Полным проявлением, выражением, выставкою гимнастического искусства были олимпийские, пифийские и другие подобные игры, приготовлявшие к внутренним и внешним войнам и дававшие содержание пластике, поэзии и другим искусствам. Греки дорожили красотою тела, а европейцы дорожат красотою одежды; наши выставки заменили греческие игры, но только ассамблеи и балы служат поприщем для высшего прояв-

ления искусства одеваться, причем одевание не ограничивается одними лицами, одевают даже вещи,— все облекается в благолепие тления, непрочности, а потому только в форме ассамблеи выставка и получит смысл. Тут явится вся промышленность, но не в виде склада, ибо при устройстве выставок (обращаемых потом в музеи) в виде складов будущему нашему потомству нельзя будет и понять назначения многих из наших вещей, а как не поделиться с потомством своими игрушками, своими забавами; на выставке же в форме ассамблеи мы видим все произведения исполняющими свое назначение, влияющими на человека, подчиняющими его себе, держащими его в вечном детстве, несовершеннолетии, расслабляющими его тело, уродующими его душу. В вещах, таким образом расположенных, видим изобретателей и производителей нижнего этажа (в изображении фабрики и завода), а в лицах, как будто пользующихся вещами, видим господство вещей над людьми. Ассамблея есть не собор только женщин, одетых промышленностью по их вкусу и заказу, и не съезд *только их одних* (пешком туда не ходят, а ездят в экипажах, и притом таких прекрасных, как игрушки,— эти игрушки, стоящие у ассамблеи, и составят экипажный отдел выставки), ассамблея и не собор также, или съезд, лишь мужчин, одетых по вкусу женщин, т. е. женихов всех возрастов, от детского и до молодящейся старости (ибо в царстве женщин молодость есть добродетель, а старость — порок, в царстве женщин, в царстве прогресса дети господствуют над отцами, т. е. молодое превозносится над старым),— ассамблея есть *поприще полового подбора*, ибо женщина, пользуясь всеми произведениями фабрик и заводов для соблазна мужчин, заставляет и сих последних пользоваться произведениями тех же фабрик и заводов, чтобы и в свою очередь путем соперничества друг с другом действовать на нее, на женщину. (Экипажи, мебель и вообще все ассамблейное суть игрушки, но *не для взрослых*, как это говорят некоторые в осуждение, а именно *для несовершеннолетних*, как бы стары они ни были; это несовершеннолетие и служит владельцам, или рабам, этих вещей-игрушек оправданием.) Таким образом и совершенствуется европейское искусство одевания, соответствующее оперению в царстве животных, вызываемому также половым подбором, т. е. это торжество женщины и поражение мужчины, *смягчение нравов или прогресс* — на светском языке и *падение человека* — на языке религиозном. Ассамблея видит счастье в сближении полов, совершенно отделяя его от рождения, т. е. признает брак союзом не для деторождения, а для наслаждения, и, боясь смерти, ассамблея старается уверить себя, что смерти нет. Такое отделение сближения полов от рождения хотя и не уничтожает рождения *совершенно*, приводит, однако, к вырождению и вымиранию. *Ассамблеи* — костюмами, своею женоподобною наружностью, романическою литературою, эротическою поэзиею, музыкою, танцами, *знанием* и *всеми искусствами*, прилагаемыми к ассамблейному делу,— *возбуждают* половые страсти, приводят к преждевременной зрелости, к истощению. Ассамблеи есть общество *эмансипированных* женщин, т. е. освобожденных от власти родителей и забывших отцов (блудные дочери), подчинивших себе мужчин (сынов), которые также забыли отцов (блудные сыны).

Фабрики, подчиняясь женщинам, имеют и у себя рабов; рабы эти — все общества естествознания и вообще ученые общества, ибо фабрика заставляет даже археологов извлекать из старых рукописей и памятников орнаменты, которые и употребляет также как орудия полового подбора; поэтому ни академии, ни университеты не могут быть представлены на выставке или в музее — как изображении города, посада, или царства женщин — на одной высоте с ассамблеями или рядом с фабрикою, они должны быть поставлены ниже первых и сзади последних; самую же нижнюю и заднюю часть займут *чистые,* т. е. *не-*

прикладные, науки; ближе к фабрике станут прикладные науки, а самое высшее место на заднем дворе наук и искусств должно быть отведено опере и балету; Оффенбах и есть Гомер этой поэзии, но если Гомер — *отец* поэзии, то Оффенбах — *блудный ее сын*, и если женщины в промышленном государстве — царицы, то танцовщицы и певицы — богини, а опера и балет — святая святых в псевдорелигиозном культе женщин. Самое же низшее, самое последнее место в этом царстве, не признающем ни старости, ни смерти, а старающемся лишь скрыть их, в этом царстве очень рано стареющих и очень рано умирающих и даже вымирающих (как Франция, идущая во главе цивилизации, что ожидает и другие народы, идущие вслед за нею),— самое последнее место в нем занимают музеи как остатки культа предков, музеи, которым в наше время, т. е. музеям XIX века, остается быть лишь собранием ветоши, так как в царстве женщин, в том царстве, где *одеваться* составляет высшее искусство, больше всего ценят тряпки; занятые тряпками, т. е. живым делом, как это кажется людям нашего времени, они с гордостью смотрят на археологов, занятых ветошью. Как не сказать нынешнему поколению: *не гордись, тряпка, завтра будешь ветошкою*! Четвертым сословием музеи и совсем будут уничтожены, если только это возможно; самим же предкам, т. е. кладбищам, и ныне нет места в городе, они вынесены далеко за город. А между тем все деятели 1789 года уже поглощены кладбищем, и весь период с 1789 по 1889 год стал достоянием истории, сдан в архив и восстановляется всесторонне в книгах и в других произведениях искусства, словом, делается музеем. Погребальному искусству, искусству придавать мертвому вид живого, было ли дано место на выставке, так как и в этом искусстве существует прогресс?! Если женщине дано место при входе на выставку, то почему бы обществу похоронных процессий не отвести место при выходе, и притом тотчас за медицинским и хирургическим отделами, указывающими на вечность болезни и смерти, что, по учению прогресса, считается явлением естественным, неизбежным, нормальным. Погребальным принадлежностям нельзя, во всяком случае, отказать в месте на выставке, будет ли она, т. е. выставка, выражением истины и действительности или же только стремлением скрыть прискорбную истину, горькую действительность: похоронное или погребальное искусство в современном его состоянии есть величайшая фальсификация, стремящаяся самой смерти придать вид жизни и мертвому образ и подобие живого; у нас в этом отношении ограничиваются употреблением ароматов, обманывая тем только обоняние, а в Париже пошли дальше, там белят и румянят мертвеца, стараясь представить его не только живым, но и вполне здоровым, даже цветущим; в Париже обманывают не только обоняние, обманывают и зрение, хотят отвести даже глаза. Несмотря, однако, на все желание скрыть истину, погребальное искусство тем не менее раскрывает ее, показывает действительность во всей ее наготе, раскрывает самую *суть* прогресса, будем ли считать прогрессом *улучшение того, что испорчено в корне*, или же будем в нем, прогрессе, признавать усиление вражды в ее причинах и в средствах к ней (Примеч. 4-е).

Ассамблея есть изображение третьего сословия, уравненного с первыми двумя, усвоившего образ жизни первых с различиями, которые заметны, доступны только для знатоков дореволюционного аристократизма, находящих в его подражателях что-то мещанское. Нижний этаж, поставленный под ассамблею, занимает четвертое сословие. Ассамблея — это пир третьего сословия, пир, следовательно, над вулканом; ассамблея для третьего сословия то же, что для четвертого трактир и дом проституции, только в менее откровенной и более утонченной форме. В таком положении четвертого и третьего сословий и выражается взаимное их отношение. Нижний этаж должен быть

изображением надземной фабрики и подземного завода или, вернее, копи (каменноугольной шахты), грозящих постоянными стачками; а этих изображений и нет обыкновенно на выставках, хотя копи составляют основу, корень, глубочайший фундамент промышленных государств, но основу вулканическую, а потому изображение этой основы в связи со всем остальным дало бы надлежащее представление о всей непрочности этих государств.

Для изображения четвертого сословия мы пользуемся мыслью знаменитого Лекки [3], который, утверждая, что основание каждой фабрики непременно увеличивает пьянство и разврат и со временем, как он уверен, статистика будет в состоянии точно определить это увеличение, вместе с тем говорит, что всякий, все общество одобрит тем не менее основание новой фабрики; и говорит это писатель, избравший своим предметом этику, нравственность. Одобрит основание новой фабрики, конечно, и правительство, но вместе с тем усилит полицию, увеличит *мирный* состав войск, не оставит без увеличения и судебные трибуналы и с помощью статистики также с точностью определит необходимую степень увеличения всего этого. На основании мысли Лекки нижний этаж может быть изображен так: первое, т. е. центральное, место займет фабрика и завод с необходимыми придатками, т. е. с трактиром (пьянство и разгул), с одной стороны, и домом проституции (разврат) — с другой; торговый магазин с его вывесками будет представлять фасад этого здания; фасад — это казовая сторона, товар лицом, представленный купеческим искусством; фабрика же, где люди на шесть дней превращаются в клапаны и т. п. орудия, с трактиром и домом проституции, где фабричные проводят седьмой день,— это изнанка; но самое заднее место за фабрикою и ее придатками, на заднем дворе фабрики, займет, должен быть помещен университет и все ученые, художественные и учебные заведения. *Ученое сословие*, деля барыши с третьим сословием, т. е. участвуя в обращении принадлежащих к четвертому сословию — фабричных рабочих — в машины, в клапаны, так сказать, обезглавливая их на все шесть дней недели, показывает вид, будто принимает горячее участие в рабочих и в седьмой день занимает их популярными чтениями, т. е. как бы возвращает им в этот день голову, которая для рабочих, таким образом, то же, что шляпа, которую надевают по праздникам. Участвуя в действительном порабощении, в действительном обезглавливании людей четвертого сословия, ученые дают им мнимое, поддельное, популярное просвещение *вместо действительного участия в познании* и вместе с тем освобождают их от предрассудков, т. е. от религии, заменяя авторитет духовенства своим собственным. Те же ученые, которые не успели еще войти в долю с третьим сословием, те стараются вооружить четвертое сословие против третьего. Описанная группа зданий будет служить выражением *политико-экономической мудрости посада*, эксплуатирующего село; против же этой группы должна быть расположена другая группа зданий, состоящая из казармы для войск, из полицейских частей, будок, суда, тюрьмы,— как необходимое дополнение к учреждениям, сложившимся в первую группу; и эта вторая группа зданий будет выражением *политико-юридической мудрости посада, города,* вспомоществующей промышленно-торговому классу совокупно с рабочим классом в эксплуатации села, или пятого сословия, потому что город относится к селу как хищник, или как плотоядное к травоядному. Душу этого города составляет прогресс — *прогресс промышленно-торговый*, постоянно усиливающий внутреннюю борьбу, и *прогресс полицейско-судебных учреждений*, обязанных сдерживать борьбу, предупреждать столкновения путем постоянного наблюдения, путем наказания тех, которые выходят за пределы личной свободы, допускаемой законом.

Таким образом, город есть общество, находящееся под надзором, постоян-

но усиливающимся, общество, держащееся карою наказаний; это не братство, а гражданство, не отечество, а безродное государство, и на выставке город может и должен быть представлен: извнутри — острогом или тюрьмою, где собраны всевозможные орудия наказаний, в смягчении которых нынешние прогрессисты-криминалисты видят ошибку сентиментального XVIII века; извне же — город должен быть изображен крепостью, представляющею все усовершенствования в наступательных и оборонительных орудиях войны,— *это прогресс военный*. Выставка и должна быть изображением трех прогрессов: милитарного, юридического и экономическо-индустриального, т. е. изображением того, что есть, изображением действительности, или того, что *не должно быть*. Если милитаризм есть проклятие нашего времени, по выражению Гладстона [4], то индустриализм, усиливающий, по признанию Лекки, разврат и пьянство, а следовательно, и преступления и возбуждающий, кроме того, внутреннюю войну, внутренний, гражданский, так сказать, милитаризм, не есть ли он, индустриализм, еще большее зло, еще большее проклятие, чем милитаризм международный?!.. А между тем социализм стремится *злу*, вызываемому индустриализмом, *дать простор шестнадцатичасовою праздностью* (восьмичасовой рабочий день), увеличивая все более и более эту праздность за счет трудового дня, в чем социализм и видит прогресс; но когда род человеческий почиет от дел своих по подобию ветхозаветного, а не христианского Бога, Который всегда делал и делает, то этот день будет его субботою, нирваною, т. е. концом его жизни. *Дело же человека заключается в обращении всего рождающегося*, само собою делающегося — производящегося, а потому и *смертного* — в *трудовое и потому бессмертное*. Самое же величайшее проклятие, зло — это наше постоянное сторожевое положение, страх, или опасение покушений на плоды наших личных трудов, на наши личные права, этот наш внутренний *душевный милитаризм*, эта первая заповедь лаицизма, светского катехизиса, на которой только и может держаться социализм. Этот внутренний милитаризм вызывает также необходимость и постоянного внешнего надзора, контроля,— контроль над контролем до бесконечности.

Образовательное значение выставки. В наше время никто не сомневается в великом и благотворном, образовательном значении выставок. В чем же заключается влияние выставок? Что может произвести выставка, развивая вкус к таким, например, предметам, как *артикль де-Пари*? [5] Что могут произвести 7-й и 8-й отделы французской выставки в Москве, наполненные кружевами, шляпками с искусственными цветами, обувью из позлащенной и посеребренной кожи, женскими и мужскими платьями, выставленными на безголовых манекенах, с предлиннейшими у женских платий хвостами наподобие павлиньих или райских птиц? Это одежды для женихов и невест, а не для отцов и матерей, не для сынов и дочерей; но в городе и есть только женихи и невесты от детства до старости. Не одну, однако, чувственность выражают эти одежды, они служат также выражением гордости, презрения, отчуждения, отталкивания всего противоположного, всего *не*городского. А между тем отделы 7-й и 8-й, где все это выставлено, вместе с 1-м, в котором парфюмерия и косметика, назначенные для сокрытия старения и гниения, для наружного омолаживания, и с 3-м, который имеет целью очаровать обольстительной наружностью и блеском, приданным грубым продуктам недр земли, составляют центр притяжения выставки, цвет ее. Не страсть ли к блеску металлов и так называемых драгоценных камней создала евреев-ростовщиков?! Третьему отделу можно бы придать вид апокалипсического города: для развращенного вкуса евреев и язычников и Иерусалим Небесный мог быть представлен лишь в виде города со стенами из драгоценных камней и воротами из цельных жемчужин (Апокал. XXI, 18—21).

В 4-м павильоне можно видеть *царь-бутылку*, достигающую своею пробкою до высокого свода, равняющуюся по высоте хорошей колокольне, с надписью *«Шампанское»*; тут же здание из бочек и бочонков, поддерживающее *царь-бочку*: символическая фигура Франции угощает вином такую же фигуру России. Какое образовательное действие хотели произвести этим отделом — возбудить жажду, восхвалить пьянство?!..

В 6-м отделе можно было видеть, а в 10-м на себе испытать извращение простого вкуса и питания во французскую кухню и в подражающую ей русскую, которые как бы назначены для произведения болезней пищевого аппарата. Последние отделы выставки, как и вся, впрочем, выставка, как бы говорят: «пий, яждь и веселись»; других благ, другого добра, кроме того, которое выставлено на этом позорище, нет и быть не может. Вещь есть бог, и нет иных богов, кроме этих фетишей. Истинная религия XIX века есть мормонизм [6] (религия американцев, этих истинных представителей нашего века), мормонизм, и в будущем веке награждающий богатствами за богатства, приобретенные в настоящей жизни; на мормонском небе нет места, надо полагать, для Лазарей; Вандербильды, Ротшильды [7] — святые этой религии. Блаженны богатые, ибо им принадлежит царство земное, и горе бедным, слабым, больным — им нет места на пиру жизни, на выставке, двери этого рая мормонов для них закрыты. Итак, приобретай эти вещи, богатства, приобретению их посвяти всю жизнь, эксплуатируй, утилизируй, истощай природу, т. е. злоупотребляй силами природы, причем 5-й отдел выставки, где собраны машины, механические, электрические и всякие другие двигатели, наглядно представляет — демонстрирует, как ныне говорят,— разнообразные способы зло-употребления силами природы и обращения их на служение женским прихотям; убедись, что красота в непрочности, истина в фальсификации, благо же в игре, под коей кроется борьба, разрушение, хищничество.

Хищничество, вызываемое страстью (яростию, манией) к приобретению и грозящее взаимным истреблением, вынуждает общество положить ему пределы; но законы оказываются бессильными сдерживать в границах эту бешеную игру, и она проявляется в колоссальных кражах, в грандиозных подкупах и обманах, не останавливаясь перед грехом даже против всей истории, задерживая ход ее, движение к сближению двух миров, Востока и Запада, как в известном Панамском деле. И несмотря на столь громкое зло, производимое увлечением блестящими вещицами, сконцентрированными для наибольшего действия на выставках, самые эти увлечения, поступки, остаются тем не менее только баловством, шалостями несовершеннолетних детей...

К сожалению, влияние выставки не ограничивается только городами и горожанами, влияние выставки простирается и на село, приучая поселян заботить-ся лишь об извращении произведений природы исключительно в видах получения наибольшего дохода, для чего свинья обращается в кусок сала, а бык — в одно бескостное почти мясо. Вся забота города о селе и земледелии заключается в том, чтобы и к селу привить пороки города, внося в среду сельчан состязание и конкуренцию, разрушая родовой порядок и заменяя его юридическими и экономическими пороками. Благодаря влиянию города и сельчане привыкают смотреть на принадлежащую им землю как на капитал, из которого каждый может и даже должен извлекать наибольший для себя доход с наименьшею затратою труда, вовсе не заботясь о том, что из этого может произойти, не заботясь о регуляции метеорическим и вообще растительным процессом, о регуляции, которая составляет общую нужду в особенности в наше время, когда даже в Нормандии такая засуха, что «во многих деревнях принуждены пить грязную воду, да и такая вода стоит 15 сантимов за ведро» («Русск. Вед.» 1893, 23 июня, № 170).

29—155

Устроив выставку, показав свои богатства в 1867 году, стараясь показать даже больше, чем было их в действительности, Франция возбудила аппетит Германии, и особенно Пруссии, только что в 1866 году познавшей свою военную силу [8]. В 1889 году Франция опять решилась выставить на вид всему миру свои действительные и мнимые богатства, как бы говоря, что пять миллиардов для нее ничего не значат [9]. Франция действительно восстановила свой престиж — престиж промышленной и богатой страны (который она, впрочем, никогда не теряла), стараясь показать, кому это знать надлежит, что может уплатить какую угодно контрибуцию. Если революция, юбилей коей праздновался выставкой 1889 года, имела в виду создать промышленное государство, поднять третье, т. е. промышленное, сословие и низложить первые два (дворянство и духовенство), то она, несомненно, достигла своей цели, и лучшего доказательства тому нельзя было дать, как устроив всемирно-сравнительную выставку. Франция, очевидно, желает войны и употребляет все возможные средства, чтобы вызвать ее; выставка свидетельствует, что все возможные меры для поощрения промышленности были приняты во Франции, т. е. привлечено к этому делу возможно наибольшее число; а между тем занимающиеся томительною по своему однообразию, хотя и легкою фабричною работою представляют себе войну по ее противоположности с их ежедневными занятиями чем-то желанным; но, располагая к войне, фабричная работа лишает, однако, занимающихся ею способности к войне, так что покровительство промышленности не только вызывает войну, но и ведет к поражению. Аппетит к богатствам, которые были так искусно выставлены Франциею, пробужден не в Германии только, но еще более в самой Франции: четвертое сословие самой Франции также увидало богатства третьего сословия, и, быть может, в конференции по рабочему вопросу, собранной императором Вильгельмом [10], можно видеть начало союза между Германией и четвертым сословием самой Франции. Но у Франции есть враг посильнее Германии, посильнее и четвертого сословия, враг, общий третьему и четвертому сословию; этот враг — вымирание того и другого сословия, вообще горожан. Для спасения от этого врага недостаточно одного ограничения прилива сельского населения в города (в эти моряльни всего живого), для этого необходим обязательный в видах спасения земли ежегодный набор в городах для перевода в села и на окраину с устройством кустарного производства вместо фабричного. Это и будет таким приготовлением к войне, которое может дать мир; это же средство, спасительное от внешних врагов, ведет к водворению и внутреннего мира, оно же избавит и от переворота, который ожидают от четвертого сословия.

Еще вреднее, может быть, влияние французской выставки в Москве, в центре русской промышленности. Кроме увеличения спроса на французские произведения русские друзья французской промышленности ожидают как великого блага, что совершеннейшая в мире промышленность вызовет в нашей промышленности подражание, т. е. не только увеличит движение от сел в города, но и нынешних фабричных, временных лишь горожан заставит порвать последнюю связь с селом, сделав их специалистами, посвятившими себя исключительно фабричному делу, так что Св. Пасха окажется уже бессильною возвратить их к полям, к могилам предков, как это было до сих пор, когда праздник Пасхи, этот весенний праздник, вызывал движение рабочих из городов в села, вызывал возвращение к селам, к земледельческим работам. А между тем голод 1891 года у нас в России, как и засуха в 1893 году во Франции, когда во многих деревнях Нормандии и в других частях Франции были вынуждены пить грязную воду, как об этом уже выше упоминалось, настоятельно требуют не только не отвлекать, а даже приковать внимание всех, людей всех специальностей, ученых

всех наук, к селу, к тем условиям, в которых живет село, чтобы не могла ускользнуть от внимания малейшая возможность регуляции метеорическим и вообще растительным процессом, так как только такое разностороннее внимание и может привести к открытиям; отвлекать же внимание от этого дела, от регуляции метеорическим процессом, в такое время, как наше (1893 год), устройством выставки может только самый злейший враг не только России, но и Франции. Если же союз с Франциею должен выразиться выставкою в Москве, то не может не родиться вопрос: что лучше — дружба ли с Франциею или же война с Германиею; что лучше — грозное ли нашествие на нас французов в 1812 году или же соблазнительное, развращающее нашествие на нас тех же французов в 1891 году, губительное не только для России, но и для самой Франции, как подтачивающее ту опору, на которую она возлагает свои упования. Этот вопрос столько же важен для Франции, сколько и для России, и для первой даже больше важен, чем для последней; если Франция желает ослабить своего будущего союзника в войне с Германиею, то ничего лучшего не могла придумать, как выставку. Если ход цивилизации, культуры, т. е. вырождения телесного и душевного, неизбежен, то такому бедствию должна прежде всего подвергнуться Германия, а потом уже Россия. Германия и умирая может, однако, сказать, что она недаром жила. А Россия?!.. Хуже всего, что Россия не сознает опасности, как не сознает ее, конечно, и Франция... Выставкою, устроенною в Париже, у нас или восхищались, или же молчали, потому что не хватало смелости говорить против культа всего интеллигентного класса.

Выставка имеет целью сделать Россию данницею французской промышленности, имеет целью эксплуатацию, это мирное завоевание, т. е. то, чего немцы думают достигнуть войною, Франция думает достигнуть под видом дружбы. Для нас, может быть, выгоднее не только война с Германиею, но и первоначальное поражение, которое заставило бы Францию отказаться от преследования нас своею дружбою. Французская выставка в Москве — это приглашение гувернера или гувернантки для всей России. В деле нашего подчинения Западу, нашего обезличения дальше идти нельзя, если уже партия, считающая себя самобытною (славянофилы), определяет *православие*, в котором видит нашу отличительную черту от Запада, *веротерпимостью*, составляющею принадлежность именно Запада, и притом эпохи упадка, когда иссякла всякая вера, потеряна всякая надежда на истину и на такое благо, которое могло бы объединить всех, которое исключало бы рознь. Бесплодность трехсотлетнего проповедования веротерпимости на Западе, казалось, могла бы нас чему-нибудь научить; бесплодность этой проповеди, казалось, могла бы дать познать все ничтожество этой терпимости. Определять православие веротерпимостью тем удивительнее, что православие само себя определило не терпимостью ко вражде и розни, а именно *печалованием о всякой розни и вражде*; да и не веротерпимостью только определяется православие у самобытной партии, а веротерпимостью, соединенною с уважением к чужой вере, т. е. к вере западной, а вся вера, вся надежда, вся любовь Запада заключается в этой выставке — она соединяет и католиков, и протестантов, и евреев, в нее верили и Хомяков, и Аксаковы, и Самарины, а западники молились и молятся на нее.

Городская роскошь и составляет предмет спора между буржуазией и рабочими, между либеральною и социалистическою партиями, хотя предмет раздора и не называется настоящим именем. Эта же роскошь, производство которой считается делом, достойным человека, мешает и пятому сословию, поселянам, понять настоящее свое положение; эта же роскошь держит и все науки в разъединении и заставляет их работать тлению, т. е. прихотям города. Когда пред мыслию, понявшею причины раздора, откроется великое отеческое дело, в ко-

тором все науки могут объединиться — объединиться не искусственно, а естественно,— тогда науки, насильственно отделенные одна от другой и порабощенные городом, освободясь, будут возвращаться часть к части, каждая к своему составу. Все науки, сознавшие в своих специальных органах свое служение небратскому делу, представят картину воссоединения наук и соединения служителей этих наук (т. е. ученых) в один собор,— это и будет *всенаучный музей.* Мысль, исследующая раздоры в видах соединения для общеотеческого дела, объединит и художников всех направлений, всех мест в создании одной поэмы, иллюстрируемой, драматизируемой и не оканчивающейся со смертью даже целого поколения,— так что произведение одного поколения будет одним лишь актом драмы. Мысль, действующая всеми художественными средствами, не разъединяемая пространством, не разрываемая временем, действующая воспитательно, объединит искусство, соберет и всех художников в один всехудожественный собор, в один храм-музей, соединяющий в себе все искусства. Драма объединит все направления в одном естественно-человеческом направлении, и объединение это произойдет из исследования причин разъединения по месту и времени, причин, препятствующих драме быть объединенным действием всех мест и многих поколений. Не может и не быть единства, если произведение выходит от сотрудников, литераторов, художников всех редакций, пришедших к согласию,— когда произведение это есть их общее создание. Три пресловутых единства драмы, которых требовали классики и которые отрицали романтики, могут быть приняты теми и другими, если в основе будет единство самой действительности, потому что единство места, несмотря на обширность пространства, обнятого действием, действительно *будет*, если местные будут действовать согласно с центральными; *будет* и единство времени, если произведение последующих поколений станет только продолжением произведения предыдущих; так что, как бы ни продолжительно было время, которое произведение обнимает, единство *ни времени, ни действия* утрачено быть не может. Итак, это будет музей трех единств: объединением направлений выразится *единство действия*, в объединении всех местностей в общем центре выразится *единство места* и, наконец, в такой последовательности поколений, при которой младшие поколения действуют под руководством старших, выразится *единство времени.*

Истинный музей есть музей всех трех способностей души, объединенных в памяти, т. е. он есть выражение согласия и полноты душевной, ибо он есть разум не только понимающий, но и чувствующий утраты, и не только чувствующий (т. е. не скорбящий только), но и действующий для возвращения утрат, для воскрешения погибших.

Музей не допускает отвлечения от всеобщего *блага* ни знания, или *истины*, ни художества, т. е. *красоты*, но только память делает *благо* всеобщим. Если из разума, или знания, выделить нравственное, то безнравственное знание будет служить чувственности, произведет промышленность и подчинится ей, т. е. вследствие такого выделения нравственности из разума произойдет город. При отвлечении от знания нравственного начала знание не может оставаться даже и чистым, т. е. равнодушным к чувственности; город же без чистого знания — это идеал четвертого сословия, которое понимает только приложения, а чистым знанием не дорожит. Знание, отвлеченное от художественного, от прекрасного, будет чистым, мертвым. Художественное, отвлеченное от нравственного, обратится в промышленность (в мануфактурное производство) — в промышленно-художественный музей; отвлеченное от нравственного, художественное не может быть даже искусством для искусства: прекрасное, отделенное от нравственного, будет чувственною красотою, которая создает общество полового подбора, живущее для настоящего и забывающее прошедшее; если

же отделить от прекрасного истинное, то получится обман, обольщение. Благо, отделенное от прекрасного, будет страданием, а не блаженством; отделенное от прекрасного благо не может быть даже мертвым, бездушным аскетизмом; благо же без знания, невежественное благо, обращается или в личную, эгоистическую добродетель (в заботу о личном лишь спасении, о личном самоусовершенствовании), обращается в добродетель, бессильную уничтожить зло, об уничтожении которого она и не помышляет, или же в добродетель гражданскую, которая состоит в том, чтобы делать *действительное зло* одним в видах доставления *воображаемого блага* другим. Нравственное, благое, истинное, прекрасное стали отвлеченными понятиями, а должны быть необходимыми принадлежностями жизни и составлять самое существо человека. Чувство прекрасного, или эстетическое чувство, возможно только у разумно-нравственных существ, и предметом эстетического чувства может быть только одушевленное существо, т. е. нравственно-разумное, ибо если и находят природу прекрасною, то только потому, что приписывают ей душу, чувство. Если находят прекрасное в произведениях искусства, то тоже лишь потому, что видят в них нечто живое. Потому-то истинно прекрасным и может быть только общество, т. е. одушевленные существа, союз одушевленных существ. Приписывать прекрасное только обществу — это не значит ограничивать область прекрасного, ибо искусство есть напоминание, а воскрешение, как осуществление в памяти хранимого, есть расширение общества, а следовательно, и области прекрасного на все поколения. Точно так же и природа, когда будет управляема разумом, будет выражением человеческой мысли и чувства, т. е. будет прекрасною. Эти три свойства Бога и человека — благо, истина и красота — неделимы ни между собою, неотделимы и от того, кому принадлежат, не могут делаться эти свойства принадлежностью и отдельных сословий: истина не может быть принадлежностью ученых, а прекрасное — принадлежностью художников. Прекрасное не может принадлежать бездушным вещам, ни даже лицам, взятым в их розни или в их подчинении; *прекрасное, истина и благо принадлежат только Богу как Триединому и человеку как многоединому.*

Всемирная выставка как указание значения города (или городской, европейско-американской цивилизации и культуры) — *значение города, заключающееся в отрицании цели и смысла жизни.* Выставка есть изображение *измены отцам* сынами, увлекшимися красотою женщин; это дефратернизация чрез депатриацию, или экспатриация для служения женщинам, эффеминизация. В гуманизме, или гомункулизме,— в самой неопределенности уже этого слова заключается отрицание смысла жизни. Сыны, оставившие прах отцов, построили город, изменили наименование *сынов* на *человек*, чтобы ничто не напоминало о смерти, об умерших отцах. Город должен быть вечным брачным пиром, на котором *слово*, переставшее быть *делом*, стало орудием увеселения, забавы, как и все другие *искусства*, ставшие служанками полового подбора, *искусства не Парнасского, а Альпийского* полуострова, подчиняющие художественное промышленному.

Выставка 1882 года может быть названа художественно-промышленною не потому, что она заключала в себе особый отдел изящных искусств, а потому, что *выставки суть* вообще *художество* нашего времени, хотя со стороны выразительности формы их не представляются удовлетворительными. Видно, что авторы выставки 1882 года недостаточно продумали, прочувствовали ту жизнь, тот быт, который они изображали в этой выставке, и потому не могли дать ей такого единства, какое требуется от художественного произведения. Выставка — это панегирик XIX веку, но панегирик, пока жизнь не представляет совершенства, есть самая несовершенная форма искусства. Необходима эксперти-

за — как новая критика для нового искусства,— экспертиза необходима для того, чтобы выставка получила надлежащую форму. Сравнивая две выставки: ту, которая основана на сознании смертности (музей), с тою, которая старается скрыть смерть, экспертиза не может не признать первую гораздо более верною действительности, чем последняя.

Наша выставка 1882 года была близка к истине, к действительности, когда представила Елену или Еву (вообще женщину, которая и повинна в падении мира); но выставка не дала этому изображению центрального положения, не показала отношения к этой фигуре всех произведений промышленности, не показала, что вся культура есть культ этого идола. Но если бы это и было осуществлено, то и тогда выставка была бы односторонним лишь изображением действительности. Согласно с действительностью выставка, по крайней мере с наружной стороны, должна представлять крепость, т. е. быть выставкою всех усовершенствований в деле военного искусства, должна представить это в виде битвы или осады... Точно так же не было бы противоречия действительности, если бы подле самой ассамблеи — или же против нее — была представлена казарма или полицейское учреждение, ибо и эта часть не оставалась в застое, а совершенствовалась вместе с успехами самой промышленности и ее следствиями — проституцией и пьянством. Намек на эти темные стороны фабричного производства не был бы лишним, ибо это тот же культ, только в самой грубой форме; устранить эти темные стороны фабричного производства может замена фабричного производства кустарным промыслом. Таким образом, выставка была бы романтическою внутри и героическою вне, но героическою не в смысле торжества, победы, а в смысле сокрушения о жертвах, о гибели, которую несут новоизобретенные наукою и учеными орудия. С одной стороны — *внутри* — брачный пир, вечный праздник, постоянная ярмарка, а с другой — *вне* — пир смерти. Но было бы ошибкою видеть противоположность между внутренним и внешним, напротив, внутреннее порождает внешнее, *внутренний пир* есть истинная причина внешней битвы — *пира смерти.*

Всемирная выставка, должным образом представленная, будет изображением индустриализма — внутри и милитаризма — вне. Милитаризм на подкладке индустриализма оказывается бессильным для защиты: оружие улучшается, а войско ухудшается, не говоря уже о расслабляющем действии индустрии,— население, отторгнутое от земли, становится интернациональным, земля для такого населения не прах предков, а богатство, только не ему (большинству) принадлежащее. Поэтому Выставка, верная истине, должна показать, что оружие, устроенное искусною техникою промышленного народа, хотя и назначается для своей защиты, в действительности оказывается приготовленным на свое поражение и погибель. Разве мы не видали, как земледельцы-буры побивали англичан оружием, в усовершенствовании коего англичане принимали очень живое участие. Промышленный Запад не должен от себя скрывать, что он изобретает и кует оружие, чтобы вооружить им земледельцев или же кочевников Востока для своего же этим оружием поражения.

Итак, Выставка, с одной стороны, показывает богатство как приманку, а с другой — показывает оружие, которым эти богатства будут отняты, взяты у Запада; Запад даже сам вооружает те народы, которые явятся — могут явиться — на смену ему. Слух о колоссальной выставке проникает в самые дальние аулы Верхней Азии и степи пустынной Африки, и притом в преувеличенном до мифических размеров виде: башню построили до небес и т. п.

Всемирная выставка представляет собою нарушение или, вернее, отрицание всех десяти заповедей вообще, а двух первых и пятой в особенности [11]. Она признает только иных богов, в слепых силах природы и в чувственных влечениях

проявляющихся, и отрицает Единого и особенно Триединого, требующего от разумных существ объединения против слепых сил природы, торжество над которыми, управление ими и даст человеку власть и над собственными влечениями. Вся выставка, само здание и все в нем заключающееся есть именно творение подобий, и не тому лишь, что есть на небе и на земле, но даже и самого неба, подобий коего столько же, сколько куполов на этом многоязычном храме народов, состязающихся в воспроизведении всего, что есть на небе и на земле, в воде и под водою. Всемирная выставка, эта гигантская суета сует, поглощающая все силы души, не дает ни места, ни времени даже для *мысли* о Боге, не говоря уже *о деле*, об исполнении заповеди *управления* слепыми силами, которое только и освободит нас от ига этой силы и всяческой суеты. Четвертая заповедь Ветхого закона, снисходительно, как детям, разрешавшая шесть дней действительно служить мнимым богам и требовавшая только одного дня для служения истинному Богу, и для служения притом мнимого — лишь мыслью, созерцанием, а не исполнением Божественной воли, не делом управления (регуляции) слепыми силами во всем мире, который (т. е. мир) по причине бездействия человека и стал смертоносною силою,— этот-то единственный день хотя бы лишь созерцания Бога и отнимает выставка, чтобы всех богатых и бедных привлечь к душепагубному созерцанию соблазнительных вещей, порабощающих человека. С величайшим озлоблением относится выставка к пятой заповеди; облекая дочь человеческую всем, что есть на выставке самого соблазнительного, выставка старается отвлечь сынов и дочерей от отцов и матерей; освобождая от запрещения, заключающегося в седьмой заповеди, и не только разрушая, а даже соблазняя, подталкивая всем, что есть на выставке, к нарушению этого запрещения, возводя запрещаемое этою заповедью в высшее благо жизни, превращая воспрещение в повеление, выставка хочет вычеркнуть пятую заповедь из закона внешнего и внутреннего, выставка требует осуждения отцов за рождение сынов без их, сынов, на то разрешения (Примеч. 5-е). Строгое применение новой заповеди прелюбодеяния (проституция) и приведет к исполнению заповеди нерождения. Франция, по справедливости получившая право на Всемирную выставку, на себе может показать верность этого закона. Развивая во всей силе соблазнительную привлекательность внешности, наружной стороны вещей, выставка пробуждает аппетиты стяжания, хищения, кражи, наживы и всякого рода нечистые пожелания, она вселяет зависть, вражду в людях друг к другу, возбуждает сословие на сословие (четвертое на третье, пятое на четвертое), сынов на отцов, восстановляет народ на народ, царство на царство, вооружая их истребительнейшими орудиями; так что выставка, будучи *внутри* магазином — не дамским только, но и кавалерским счастьем, *извне* является крепостью с образцами истребительнейших орудий, орудий не убивающих только, но и сожигающих трупы убитых, предающих их огненному погребению (кремация). Таким образом, выставка всю жизнь обращает во взаимное истребление, истребление всякого рода оружием, даже мыслью, словом, писаным, печатным, скоропечатным; она и знать не хочет шестой заповеди, признает ее даже вредною, антипрогрессивною, сохраняющею жизнь менее сильным. Еще более, конечно, игнорирует выставка заповеди девятую и десятую, и, возбуждая взаимные обвинения рабочими капиталистов, а капиталистами рабочих в нарушении восьмой заповеди, выставка доказывает только, что ни те, ни другие не могут считаться действительными обладателями, собственниками,— вся выставка есть колоссальная кража, в которой много дарового и мало трудового, ибо она, как и вся наша жизнь, есть произведение неуправляемой разумными существами слепой силы, которая, потому что не управляема разумом, и творит зло; представляя это зло благом, выставка есть величайшая ложь. Называя

выставку величайшею ложью, мы не можем, однако, не признать необходимости ее созидания, устройства, только нужно относиться к ней не панегирически, а критически; в самом устройстве выставки надо показать, что она есть не благо, а величайшее зло; но это зло может быть обращено в величайшее благо.

Выставка и Музей, или *кажущееся* (Выставка) и *действительное* (Музей), действительное, скрываемое под внешним блеском 4 векового прогресса; Музей, раскрывая действительное, *раскрывает и то, что должно быть. Музей* не отрицание лишь Выставки как лжи и порока, но и *указание, проект истинного и действительного*. Выставка есть произведение гуманизма, а Музей — произведение сынов человеческих.

Проект юбилейной выставки XIX века есть проект наглядного изображения XIX или даже — точнее — четырех последних веков, изображение этих веков *не* хвалебное, *не* такое, какими они кажутся, *не казовое*, а изображение их, т. е. так называемой новой истории (гуманистической), в ее истине и действительности, в истине и действительности отрицательной; проект же Музея не гуманистического, а сынами отцам воздвигаемого, который не ограничивается хранением останков прошедшего, но присоединяет к хранению наблюдение и текущего для восстановления протекшего. Проект Музея есть проект изображения действительности в положительном смысле, *изображение того, что должно быть*, в противоположность Выставке, которая есть изображение того, что не должно быть, т. е. такой музей, каким он здесь проектируется, есть то, во что должна обратиться Выставка.

Таким образом, Музей, в котором погребается то, что на Выставке есть ложного, занимает во 2-м предисловии (которое есть призыв ученых (людей знания или мысли) русских и нерусских к переходу от мысли к делу) то же место, какое в первом (т. е. в призыве ученых духовного сана, православных и инославных, к делу объединения внутреннего и внешнего) занимает храм-памятник (или тот же музей) в его внутренней и наружной росписи [12], т. е. Музей во 2-м предисловии есть указание на *положительное*, на то, *что должно быть*; выставка же относится ко 2-му предисловию, как парламент религий в Чикаго относится к 1-му предисловию, т. е. с отрицательной стороны (говорим о парламенте религий в Чикаго в его Шенаваровском изображении или каком бы то ни было Пантеоне как соединении религий, признаваемых и одинаково истинными, и одинаково ложными) [13]. Парламенту религий 1-го предисловия, или лжесобору, соответствует выставка 2-го предисловия, а храму-памятнику (1-го предисловия), заключающему в себе проект действительного соединения церквей, соответствует Музей (2-го предисловия) в отрицательном (как отрицание лжи и порока Выставки, как погребение всего ложного на Выставке) и в положительном, или проективном, смысле.

Выставка и Музей указывают и на то, *что не должно быть*, и на то, *что должно быть*: общество человеческое не должно брать себе образец в слепой, или в животной, природе, каков организм, где большинство обезглавливается и обращается в слепые орудия; и только лишь лицемерно или же по недомыслию можно говорить при этом о всеобщем просвещении, невозможном при обезглавлении большинства, как бы ни увеличивали часы праздности. Все юридико-экономические общества построены по типу организма, и никакой гуманизм смягчить этого зла не может, ибо гуманизм состоит в снисхождении и поблажках слепой чувственности, таково выражение: человек есмь, и ничто человеческое мне не чуждо, т. е. не чуждо *человеческое*, в котором так много еще скотского и зверского. Только в долге сынов человеческих, коих слепая смертоносная сила лишает отцов, не может быть никакого снисхождения, ника-

кой поблажки. Только Сын Божий и Дух Святой в их отношении к Богу-Отцу могут служить образцом для общества сынов и дочерей человеческих.

Всемирная Выставка как последнее искажение птоломеевского искусства и Музей как переход к коперниканскому искусству. Птоломеевское искусство (по преимуществу религиозное) падает вместе с распространением коперниканского воззрения, коперниканской системы, которая низводит небесное на земное, подчиненное тому же закону падения, как и все земное: и *там*, следовательно (думали), *нет существ свободных, высших человека.* Хотя коперниканская система оставалась гипотезою, тем не менее птоломеевскому искусству — и вообще искусству — был нанесен удар, и оно, искусство, стало заменяться промышленностью, храмы высшим существам заменились дворцами и храмами выставок, литература сделалась земною, реальною, она только знала любовь сынов и дочерей друг к другу, а не к отцам, и особенно умершим, т. е. искусство признавало Царицу промышленности Царицею мира, а следовательно, и *для литературы, как и для философии, не было другого блага, кроме того, которое производит фабрика, которое обобщается в деньгах.* Когда пессимисты позволили себе усомниться и в этом благе, то такое отрицание вызвало изумление; однако первого места деньги не потеряли, деньги не лишились первого места, потому что пессимисты, как, напр., Толстой, не признавая блага в деньгах, ничего другого на место их не поставили. Если и деньги — они думали — не благо, то остается лишь нирвана.

Но точно ли коперниканская система отвергала всякое благо, закрывала всякий путь к благу?!.. Если Коперник распространил земное далеко за пределы земли, если Кеплер лишил эти земли свободного движения, а Ньютон подчинил и их земному закону падения, *то не следует ли из этого прямо, что существо*, самое начало которого совпадает с противодействием падению, всеобщему тяготению, и которое из этого противодействия сделало, можно сказать, закон жизни, которое и в движении кругом земли не подчиняется кеплеровскому закону,— *не следует ли из этого, что для такого существа земля не граница?* И если бы во всей вселенной, доступной нашим чувствам, не было ничего, кроме земного, то для существа, для коего уже при самом начале *не все* было *данное природою* и которое постоянно трудится, чтобы заменить рожденное трудовым, превосходящим даже рожденное,— для такого существа распространение земного на всю вселенную будет лишь распространением пределов его собственного существования. Когда все будет делом, делом, конечно, воссоздания, а не создания, тогда не будет ничего искусственного, а все естественное, *тогда существующее*, правимое разумом, *и будет воссоздатель и Создатель.* За признанием производимого фабрикою не только не благом, а даже злом, как и всей культуры, и откроется истинный путь к благу.

К эстетике птоломеевского и коперниканского искусства. Следя за последним вздохом отцов и матерей, сыны обратили взор к небу, а вместе со взорами *и руки*, или передние конечности, которые у животных служат опорами (у человека передние конечности, слабые как опоры, сделались орудиями взятия, вооружения), *поднялись вверх*, к тому же небу, прося о помощи, ища опоры в небе; и эта просьба, мольба о помощи, это обращение передних конечностей, рук, из опор в орудия действия дали существу, от земли поднявшемуся, силу, мощь. Вместе с обращением к небу и *чело этого существа поднялось и сделалось подобным небесному своду*, и стало оно, это существо, храмом, руки его, стремящиеся вверх, сделались как бы башнями, а между ними глава. Голос или вопль обратил это создание слез в храм отпевания. Руки поднялись к небу, чтобы привлечь, возвратить удаляющийся дух жизни умершего; вместе со стремлением возвратить дух жизни руками же старались вызвать умершего из земли —

ставили столб и давали ему подобие умершего. Соединение многих столбов или плит с изображением умершего, соединение их совокупными силами сынов составляло или создавало храм; сводя плиты кверху, сыны создавали подобие небу и своему *челу*, голове, носящей образы умерших отцов. *Храм-музей с вышкою* (с вышкою для наблюдений и для изучения небесных явлений) открывает в куполе храма, как подобии кажущегося неба, выход к небу действительному, к небесным мирам или землям, носящимся в нем, т. е. в небе, чтобы изображенным на куполе (на этом подобии неба) умершим дать действительную жизнь на действительном небе, т. е. *храм-музей с вышкою* представляет переход от *птоломеевского созерцания к коперниканскому небесному делу*; тогда как Всемирная выставка XIX века как собрание всех произведений «*бесцельного труда*» [14] есть крайнее искажение птоломеевского искусства, есть торжество нововековой бесцельности (как естественное следствие признания своего ничтожества во вселенной) над средневековым обманом, торжество отрицательной стороны коперниканского мировоззрения над положительной птоломеевского. *Храм-музей с вышкою*, поднимая, возвышая взор к небу, возвращает блудных сынов к первобытному их состоянию, к началу вертикальной выправки, а вместе с тем *храм-музей с вышкою* составляет оборотную сторону Всемирной выставки, указывает на ее изнанку: на выставке блестящие тряпки, служащие для сближения полов, а в музее — ветошь. Музей открывает тленность того, что на выставке является *красотою* и что приводило бы к «*неделанию*», если бы музей с вышкою не указывал дела и ради этого дела не объединял бы все науки в астрономии и все искусства в архитектуре, т. е. в Храме-музее, и притом в храме-музее с вышкою, как переход к коперниканскому искусству. Соединяя в себе искусства как способы выражения и все науки как способы изучения, Храм-музей есть истинный памятник умершим и не может идти ни в какое сравнение со скульптурным только изображением, которое было, как это видно из вышеизложенного, лишь началом, *первым камнем* созидания храма.

Всемирная выставка парижского века — так, кажется, следует назвать отходящий (ныне уже отошедший) век,— органом которой должно считать все светские школы, хотя бы из них и не были еще вынесены иконы, эти дощечки, по ядовитому выражению фанатического представителя опошлевшего иконоборства, который он считает своим открытием (говорится о Толстом). Всемирная выставка с этими школами (хотя они *не называются школами-выставками*, но по своему направлению заслуживают такого названия) самим названием своим (выставка) указывает на значение века, который, считая себя *декадентским*, признает, однако, за собою право на всемирное распространение, что равнозначаще всемирному падению, кончине века. Христианство, основателя которого XIX век в лице новых иудеев и язычников призвал к своему нечестивому суду и лишил Его сана Сына Божия и Сына человеческого,— христианство вступило в XX век с обновленною заповедью: «*научите, крестяще*», поняв в самом обширном смысле «*научите*» и в самом глубоком — «*крестяще*», и противопоставило выставке храм Бога отцов с Музеем, посвященным всем предкам и открытым к небу (Музей с вышкою), т. е. соединившим все знания в истории и астрономии; вместе с тем христианство противопоставляет и философскому критицизму апостольский скептицизм, *по глубокой любви* не довольствующийся представлением, а требующий видения и осязания для удостоверения в воскресении. Этот новый подъем христианства, или юбилей, быть может, самый высокий, видит в критицизме и циничном позитивизме новый великий Пяток. Признав воскресение Христово только актом живоносной души рыбаков, критицизм профессоров и ученых обнаружил всю мертвенность души своих представителей, новых судей Христа, т. е. сам себя осудил. Проти-

вопоставление апостолов как исполнителей воли Воскресшего в деле собирания и умиротворения, в научении для совершения воскрешения (ибо воскресение Христово не было бы победою над смертью, попранием смерти, не было бы искуплением от греха, как причины смерти, если бы собирание и научение не было условием всеобщего воскресения), противопоставление апостолов как исполнителей воли Воскресшего в деле всеобщего воскрешения ученым и философам, живущим отрицанием, признающим лишь опыты в одиночку, в виде только подобий, игры, игрушечные опыты, или же признающим знание только для знания,— такое противопоставление нельзя не признать весьма невыгодным для ученых и философов, не говоря уже об интеллигентах, повторяющих лишь чужие слова, живущих чужим мнением. Апостольский скептицизм был последовательнее кантовского критицизма; апостольская вера требовала доказательства от дела, их вера в Бога отцов доказывалась делом собирания, или объединения, как условия осуществления чаемого воскресения мертвых и жизни будущего века. И церковь апостольская, имеющая главою Воскресшего,— начаток воскресения — есть собирание, объединение живущих, или сынов, разумных существ, для исполнения долга к умершим (т. е. еще не воскресшим), приносящая в жертву этому долгу, в жертву Евхаристии (благодарности) все силы, силы и знания, и чувства, и воли. Если во главе собирания стоит Тот, в Ком *началось воскресение,— первенец из мертвых*, когда самое крещение есть *образ воскрешения*, то какая может быть другая цель собирания всех живущих, как не воскрешение всех умерших?! Это собирание, совершаемое Тем, Кто собою начал воскресение, есть лишь продолжение неоконченного акта воскресения: Воскресение Христово со всеобщим воскрешением составляет один нераздельный, цельный акт. Дело церкви есть литургия, т. е. братотворение чрез усыновление для исполнения долга душеприказчества, т. е. воскрешения; церковь, т. е. собрание всех живущих на земле, как кладбище всех умерших, имея во главе Воскресшего, совершает *Пасху*, т. е. *переход от земли на небо.*

Апостольский скептицизм и философский критицизм показывают, что примирение между ними — примирение верующих с неверующими — возможно, если только философы признают, что безделье не есть добродетель, *признают необходимость объединения для воскрешения.* Совершенную противоположность юбилейной выставке XIX века, или изображению западного города, каким он был в течение четырех веков секуляризации *вообще* и каким стал к концу XIX века *в особенности*, составляет выставка коронационная, или изображение Кремлей, центров мировых монархий, и особенно Кремля третьего Рима, каков он есть и каким он должен быть к XX веку. Коронационная Выставка, составляя полную противоположность выставке конца XIX века, или последних четырех веков секуляризации, есть изображение центров мировых монархий, Кремлей, и особенно Кремля третьего Рима, с росписью наружных стен храмов, с росписью стен самого Кремля, с поющими башнями (башни с колоколами, колокольни), превращающими самый Кремль в поющий Кремль, точнее, в Кремль отпевания, или воскрешения,— Коронационная Выставка есть изображение этого Кремля как образца всем кладбищам, обращаемым в образовательные крепости, или Кремли, посредством воинской повинности в связи со всеобщеобязательным образованием.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Роскошь, представляемая выставкою даже как будущность мира — в смысле участия в ней всех,— есть тем не менее преступление, преступление про-

тив бедных, еще живущих и, главным образом, против всех умерших (как бедных, так *при жизни* и небедных), приводя к их забвению, совершенному оставлению, пренебрежению,— преступление самое великое и тем не менее извинимое, как баловство, шалость несовершеннолетнего ребенка, подающего большие надежды.

2. Швейцария была местом *завершения воспитания*, высшим курсом *сознания своего достоинства*,— воспитания в себе *презрения к толпе*. Название *альпийца* может быть общим названием для немцев, французов и особенно для англичан, принадлежащих к классу образованных, т. е. к классу презирающих толпу и не сознающих, что в отдельности от презираемых и для них нет ни истины, ни добра, ни света, ни счастия.

3. Зеркало есть орудие полового подбора и орудие, необходимое для города, который приготовляет женихов и невест, воспитывая людей для этой цели с детства... Зеркало есть также наглядное выражение того направления, которое учит — «*познай самого себя*», т. е. знай *только* себя. Мануфактурно-художественная выставка была изображением торжества женщины и поражения мужчины, что на языке религиозном, согласно Моисею и Гезиоду, называется *падением* человека, а на языке науки можно назвать этот акт *половым подбором*. Созерцая эту женщину, эту Елену, которая была поставлена при входе на Выставку, философ мог бы прийти к глубоким выводам, мог бы освободиться от многих иллюзий: все войны — не религиозные, а секуляризованные — все войны, из борьбы за торговые интересы возникающие, не представляют ли (мог бы подумать философ) поразительного сходства с Троянскою войною; не из угождения ли Еленам эти войны ведутся, ибо вся промышленность не есть ли превращение рыцарской courtoisie [15] в купеческую любезность нашего времени?! Если же потребовалось бы представить одною фигурою кустарную промышленность не в современном ее, искаженном состоянии, а как временное, зимнее занятие земледельческого населения, то для этого нужно было бы выбрать не женщину, ибо как мужественное отличается от женственного, так и истинно кустарное производство вполне противоположно производству мануфактурному, городскому, отличаясь не внешнею красотою и привлекательностью, а прежде всего прочностью, имея в виду удовлетворение не прихоти, а действительных потребностей. Истинно кустарная промышленность освобождает селяниновичей от фабричной тюрьмы, от фабричного заключения и возвращает их к земле и к открытому небу, так что верным выражением сельского дела, нераздельную часть которого составляет кустарное производство, было бы изображение существа, *смотрящего на небо*, а *не в зеркало*, созерцающего *не себя, а отцов в лоне Отца небесного*. И если бы возможно было изобразить это существо лучше вооруженным, чем это теперь, против стихийной силы, делающей существование его непрочным, зависимым от капризов этой силы, от погоды и т. п., лишающей его даже орудия памяти, то следовало бы изобразить это существо вооруженным, например орудием Каразина — громоотводом, поднятым на воздушном шаре выше «*леса стоячего*» и до «*облака ходячего*»!..

4. Несмотря на ожесточенную борьбу и на усиленную вследствие того смертность в городах, город желает отогнать от себя самую мысль о смерти, а потому и произвел учение, проповедующее, будто смерти нет; вследствие этого и на выставках не видно ни гробов, ни вообще предметов погребального искусства; если же человек есть существо, *которое погребает*, то очевидно, что выставки есть создание *не человека*, или по крайней мере *не сына человеческого*. Но и муравьи погребают, скажут натуралисты... «*Обычай муравьев хоронить умерших собратов и обычай чистить себя — свидетельствуют о понимании, что вредно оставлять себя среди нечистот*», хотя бы, заметим про себя, нечи-

стоты эти и были наши собратья и отцы. Но в этом муравьи подобны, конечно, не дикарям, а горожанам, особенно американским и даже только *будущим*, когда удалять останки умерших будет предоставлено обществу ассенизации. Следовательно, «*погребать*» у животных (как и у будущих горожан, и у нынешних натуралистов, которым принадлежат вышеприведенные слова и которые в нравственном отношении стоят не выше изучаемых ими муравьев) не имеет ничего общего с погребением у людей, т. е. сынов человеческих: «*погребать*» у последних значит оживлять или воскрешать соразмерно со знанием и умением. Скрытое, т. е. зарытое в землю или сожженное по физической необходимости тело умершего, тотчас же восстанавливается по необходимости нравственной, по сыновнему долгу: каменные «бабы» (отцы) [16], погребальные урны, хранящие прах сожженных и принимающие постепенно все более человекообразную форму, свидетельствуют об этом долге.

Если бы Китай устроил у себя выставку — выставку Китайскую, самобытную, а не подражательную (последнее очень возможно, так как Китай принимал уже участие в выставках, в Филадельфийской например), то он на первом месте выставил бы гроба, «доски долговечности» [17], материал для гробов, заготовлением коих сыновья начинают заниматься задолго до смерти отцов; но так как смысл погребения есть оживление, а такой смысл утрачен Китаем, то и Китайская выставка была бы созданием существ, утративших смысл и цель жизни. И Китай, лицемерно чтущий предков, и Европа, искренно отрекающаяся от них в действительности, преданы культу женщины.

5. *Небывалый случай в судебной практике — жалоба сынов на отцов в том, что отцы дали им жизнь, не спросясь, без их, сынов, на то согласия* [18]. К участию в такой справедливой жалобе сыны «*конца века*» приглашали и современных дочерей, но те отказались, кроме, конечно, курсисток, которым очень даже польстило это предложение, так как оно предполагало, что женщины уже достигли такой высокой степени развития, т. е. эволюции и культуры, на которой они совершенно уравниваются с мужчинами, где царит полная свобода от сентиментальности и предрассудков. Суд признал обвинение доказанным, но требование обвинителей — назначить за совершенное отцами преступление смертную казнь — нашел не соответствующим сущности и тяжести совершенного отцами преступного деяния, смертная казнь в этом случае — наказание недостаточное или, вернее, вовсе не наказание, ибо если давать жизнь есть преступление, то лишать жизни — будет наградою, а не наказанием, а потому, признавая, что единственно справедливым, соответствующим преступлению наказанием будет в данном случае не лишение жизни отцов еще живущих, но поддержание таковой до бесконечности (in infini) и возвращение жизни отцам уже умершим, и притом не только без согласия на то отцов, но даже и вопреки их на то воле, если бы они таковую выразили. Признавая затем, что не только наилучшим, но и единственным удовлетворением потерпевших, т. е. сынов, будет, если на них самих будет возложено как поддержание жизни отцов еще живущих, так и возвращение жизни уже умершим. Суд и постановил соответствующий сему приговор. Студенты, т. е. сыны ученые, таким приговором остались недовольны, находя, что приведение его в исполнение невозможно; в своей жалобе студенты настаивали на первоначальном требовании и поясняли, что они, пострадавшие от произвола отцов, непрошенно вызвавших их к жизни, не требуют от родителей невозможного воздержания, готовы допустить проституцию для отцов и вытравление плода матерями, даже по прецеденту древнего мира, пожалуй, детоубийство при самом рождении, но решительно отказываются признать допустимым с легальной точки зрения сообщение детям жизни без их на то согласия. В словесных объяснениях — при разборе де-

ла апелляционною инстанциею — поверенный потерпевших сынов заявил, что сыны жалуются, собственно, не на то, что отцы дали им жизнь, а на то, что дали им такую жизнь, которой грозит смерть, и притом во всякое время. Сами же потерпевшие, сыны, присовокупили к этому, что они не удовольствовались бы и бессмертием, а потребовали бы присоединить к нему и счастье. Обвиняемые, отцы, из тех, которые еще не умерли, оставались на суде все время безгласными.

Разобрав дело, апелляционная инстанция нашла: 1. требование сынов — спросить их, прежде начала их существования, желают ли они жить,— как физически, так и логически невозможным; 2. отцы, давая жизнь сынам, подчинялись силе, которую победить не могли, которая действует во всей природе, не говоря уже о том, что отцы в данном случае действовали согласно с повсеместно и издавна установившимся обычаем, до сих пор и самими сынами не оспаривавшимся; 3. указание же сынов на невозможность исполнить возложенную на них судом обязанность не может быть признано заслуживающим уважения, потому что *возможность* возвращения жизни уже умершим и поддержание жизни еще не умерших *логически* опровергнута быть не может, а *невозможность* возвращения и поддержания жизни как факт отрицательный *никакими опытами* доказать нельзя; напротив, наука признает, и с нею согласны, конечно, принесшие жалобу на приговор суда сыны-студенты, что земля и все на ней находящееся, как и все мироздание, есть результат эволюции слепых сил, даже сам человек, т. е. существо, носящее разум, есть создание слепых сил; все эти силы остаются и действуют до сих пор, но с появлением человека явилась в мир новая сила — разум, действие которого выражается в изучении сил, существовавших до него, и в таком их сочетании, основанном на знании, которое произвело уже множество чудес, давших возможность человеку жить там, где по организации, дарованной ему игрою (по признанию науки) слепых сил, он не мог бы существовать; остается сынам, не в розни, конечно, а всем в совокупности, неустанно действовать в этом направлении, и как возможно допустить, чтобы силы, слепо, случайно создавшие всех умерших и ныне живущих, не могли бы, при управлении разумом, этою величайшею из сил, потому что она располагает (т. е. при желании, при надлежащей пытливости, при надлежащей деятельности может располагать) всеми остальными, как возможно допустить, чтобы эти силы не могли бы воссоздать ими же созданное, ими и разрушенное, не могли бы поддержать готовое, по установившейся традиции, к разрушению. Исполнив возложенную на них судом обязанность, сыны не только бы возвратили жизнь отцам умершим и поддержали бы жизнь отцов, еще не умерших, но создали бы и свое собственное бессмертие, которого они не могли бы получить, если бы отцы не дали им жизни. Что же касается счастия, то разве бессмертие возможно без счастия, а смерть без несчастия?! Всякое несчастие, как и болезнь, есть только умаление жизни; бессмертие возможно лишь тогда, когда умаления жизни, т. е. несчастия и болезни, не будет, т. е. когда будет полное счастие. Вместе с тем апелляционная инстанция признала, что нет возможности заставить силою, принудить к исполнению обязанности восстановить жизнь умерших; что исполнение этой обязанности, как и поддержание жизни еще не умерших родителей, может исходить только из внутреннего чувства, из глубочайшей благодарности к тем, которые дали нам жизнь, а также и из сознания, что полнота жизни *физически* невозможна, пока есть умершие, как полнота счастья невозможна *нравственно* на могилах тех, которым мы обязаны жизнью и своим благополучием, так как полная удовлетворенность при этом условии свидетельствовала бы об отсутствии нравственного чувства, вернее, о совершенной безнравственности того существа, для которого возможна такая удовлет-

воренность. Ввиду сего апелляционная инстанция находит, что обязанность, возложенная судом на сынов, не может быть предметом судебного постановления, которое предполагает возможность принуждения при нежелании подчиниться приговору добровольно, что лишь надлежащее воспитание сынов приведет их к добровольному принятию на себя вышеозначенной обязанности, а таковое воспитание лежит на обязанности отцов, которые еще живы; но как обязанность сынов в отношении отцов может быть исполнена ими не врозь, не в одиночку, а в совокупности, так и отцы не могут дать своим сынам надлежащего воспитания, если каждый будет думать о воспитании лишь своих детей или же слагать с себя эту обязанность на других, обращая ее из натуральной в денежную,— всеобщность задачи требует всеобщего и наиглубочайшего союза всех отцов для воспитания всех сынов и дочерей, которое и должно привести к союзу детей для воскрешения отцов. По сим основаниям апелляционная инстанция отменила приговор Суда первой степени и прекратила производством это необычайное в судебной практике дело.

КОММЕНТАРИИ

При жизни Н. Ф. Федорова его идеи распространялись преимущественно через устные беседы и рукописные копии отдельных его работ. Только немногие, и то относительно второстепенные, статьи были опубликованы в периодической печати Москвы («Русские ведомости», «Московские ведомости», «Русский архив», «Наука и жизнь», «Новое время») и провинции (воронежская газета «Дон», «Пензенские губернские ведомости», «Асхабад» и др.). Одна из статей Федорова об обыденных храмах северной Руси была опубликована в 1893 г. в «Чтениях Общества истории и древностей российских при Московском университете». Все публикации осуществлялись анонимно или под псевдонимом.

Впервые с полным упоминанием имени Федорова и репродукцией его портрета небольшой отрывок из его сочинений под заглавием «Астрономия и архитектура» был помещен В. Я. Брюсовым в 1904 г. в журнале «Весы». Через два года там же был напечатан еще один фрагмент Федорова — «Письмена» (в настоящее время — переиздан в № 21 «Книжного обозрения» за 1991 г.). В. А. Кожевников в книге «Николай Федорович Федоров. Опыт изложения его учения по изданным и неизданным произведениям, переписке и личным беседам» (впервые напечатанной в 1904—1906 гг. в «Русском архиве») привел большое количество текстов Федорова, из которых многие позднее так и не вошли в собрание его сочинений, осуществленное Кожевниковым вместе с Н. П. Петерсоном.

Оба издателя проделали огромную работу по разборке и систематизации рукописного наследия Федорова, которое они готовили к изданию в трех томах под общим названием «Философия общего дела. Статьи, мысли и письма Николая Федоровича Федорова». В свет вышли только два первых тома (I том — Верный, 1906; II том — Москва, 1913). Первый том содержал самые крупные и значительные работы Федорова. Во второй том вошли главным образом небольшие по объему статьи религиозного, критико-философского, эстетического содержания, статьи о регуляции, музее и т. д. Издание не было строго научным, кроме небольших вводных статей издателей, отсутствовал фактический и философский комментарий. Оба тома вышли небольшим тиражом (первый — 480 экземпляров, второй — несколько больше) и вскоре стали библиографической редкостью.

В 1928 г. к 100-летию со дня рождения мыслителя в Харбине последователем Н. Ф. Федорова Н. А. Сетницким была предпринята попытка переиздания «Философии общего дела» в новой орфографии. Вышли три выпуска: первый с биографическим очерком А. Остромирова (А. К. Горского) и второй — в 1928 г., третий — в 1930 г. Однако переиздание так и не было завершено: из 1200 страниц двухтомного собрания харбинские выпуски включали лишь 247 страниц. В последующие годы отрывки из сочинений Федорова появлялись в ряде зарубежных антологий по истории русской философии, в эмигрантских журналах. Так, религиозно-философский журнал «Путь» (Париж) в 1928 (№ 10) и 1929 (№ 18) гг. опубликовал ряд материалов из третьего тома «Философии общего дела» — писем и заметок,— относившихся, как выразился их публикатор Н. Сетницкий, «к тем частям богословия, которые он называл "Богословием педагогическим и эстетическим"» («Путь», 1928, № 10, с. 4). В 1933 г. в том же журнале была напечатана статья Федорова «Что такое добро» (№ 40). А евразийский журнал «Версты» (Париж, 1928, № 3) поместил несколько писем Н. Федорова о Туркестане. Следует упомянуть и о двух сборниках памяти Н. Ф. Федорова («Вселенское дело», вып. 1, Одесса, 1914; вып. 2, Рига, 1934), где тоже были опубликованы некоторые письма мыслителя. Наконец, в 1970 г. в Англии, а в 1985 г. в Швейцарии вышло фототипическое переиздание «Философии общего дела».

Растущий интерес к философскому наследию Федорова проявился в начавшейся со второй половины 70-х гг. публикации его работ в нашей стране. Отрывки из «Философии общего дела» вошли в сборник русской социальной утопии и научной фантастики второй половины XIX — начала XX в. (Вечное солнце. М., 1979). Опубликована хранившаяся в архиве Государственной библиотеки им. В. И. Ленина (ныне Российской государственной библиотеки) статья Федорова «Фауст Гете и народная легенда о Фаусте» (Контекст 1975. М., 1977). Наконец, в 1982 г. в Москве издательство «Мысль» выпустило в свет «Сочинения» Федорова, содержавшие, кроме ряда важнейших работ мыслителя, значительные отрывки из 3-го, неопубликованного тома «Философии общего дела», хранящегося в настоящее время в Отделе рукописей Российской государственной библиотеки (далее — ОР РГБ). Недавно в Новосибирском книжном издательстве вышло в свет издание избранных статей мыслителя (Н. Ф. Федоров. Из «Философии общего дела». Новосибирск, 1993/Вст. ст., примеч., сост. Е. М. Титаренко). См. также: Н. Ф. Федоров. Сочинения. М.: Раритет, 1994.

30—155

В последнее время появился и целый ряд публикаций материалов к третьему тому «Философии общего дела» (Контекст 1988. М., 1989; «Русское возрождение», 1992, № 57, 58—59; «Вопросы философии», 1993, № 1; «Начала», 1993, № 1, 3).

Настоящее издание представляет собой первое полное издание трудов Федорова. Оно осуществлено на основе текстов первого издания двух томов «Философии общего дела», газетных и журнальных статей, рукописей третьего тома, а также фрагментов из книги В. А. Кожевникова. Публикуемые тексты приведены в соответствие с нормами современной орфографии, однако в целом ряде случаев сохранены орфография и пунктуация автора, а также особенности цитирования.

ВОПРОС О БРАТСТВЕ, ИЛИ РОДСТВЕ, О ПРИЧИНАХ НЕБРАТСКОГО, НЕРОДСТВЕННОГО, Т. Е. НЕМИРНОГО, СОСТОЯНИЯ МИРА И О СРЕДСТВАХ К ВОССТАНОВЛЕНИЮ РОДСТВА

Записка от неученых к ученым, духовным и светским, к верующим и неверующим

Основное произведение Федорова, в котором он наиболее полно излагает свое учение. Единственный источник датировки этого произведения — письма Федорова к Петерсону и Кожевникову и отдельные примечания к ним, принадлежащие этим двум последователям философа. Так, в комментарии к письму Федорова от 8 июня 1892 г. Петерсон пишет следующее: «...Н. Ф-ч (Николай Федорович.— *Сост.*) всегда находил недостаточным и несовершенным все, что было написано им или другими, писавшими по его желанию и излагавшими его мысли. Поэтому мне пришлось и Достоевскому сообщить об учении Н. Ф-ча без предупреждения об этом самого Н. Ф-ча (имеется в виду декабрьское 1877 г. письмо Петерсона к Достоевскому с изложением идей Федорова.— *Сост.*); сообщение это вызвало письмо Достоевского (от 24 марта 1878 г. с просьбой прислать ему более подробное изложение взглядов столь заинтересовавшего его мыслителя.— *Сост.*) 〈...〉 на которое Н. Ф-ч хотел отвечать, но ответ этот вылился в то, что ныне напечатано в 1 т. «Философии общего дела», начиная со стр. 64-й и кончая стр. 352-ою; писался этот ответ несколько лет и был окончен после смерти Достоевского, а потому до него и не дошел» (ОР РГБ. Ф. 657. К. 4. Ед. хр. 6. Л. 37.). Переписка Федорова с Петерсоном дает достаточно точную картину создания этого «ответа» Достоевскому, составившего две трети текста второй, всю третью и четвертую часть «вопроса о братстве...». Уже с 1878 г. началась сосредоточенная, тщательно проделываемая работа. Ее пики приходились на летнее каникулярное время, когда рождался основной текст: Николай Федорович вслух развивал свои мысли, а Петерсон записывал их. Осенью и зимой переписанные листы шли в Москву Федорову, он исправлял, дополнял их и вновь отсылал в Керенск ученику, где тот служил (именно здесь проводил Федоров все свои летние отпуска и здесь осуществилось первое последовательное письменное изложение его идей). Так не раз путешествовали туда-сюда никак не удовлетворявшие автора варианты текста. Ответ затягивался, и, когда он был уже почти готов к отправке Достоевскому, тот неожиданно умер в январе 1881 г. Как сообщает Федоров: «В начале следующего года Соловьев читал самый проект воскрешения (целиком готовую работу.— *Сост.*), мнение о которой высказано в письме от 12 января 1882 года» (ОР РГБ. Ф. 657. К. 3. Ед. хр. 4. Л. 341), где, как известно, Владимир Сергеевич высочайшим образом оценил идеи «общего дела». Тем не менее сам Федоров, как всегда, строг к своему сочинению и в письме к Петерсону от того же 12 января 1882 г., сообщая о письме Соловьева, о его «безусловном согласии с прочитанным», пишет так: «Говоря беспристрастно, в рукописи много недостатков, и самый существенный состоит в том, что у этого, если можно так выразиться, здания нет входа, и хотя он строится, но еще не окончен» (ОР РГБ. Ф. 657. К. 4. Ед. хр. 9. Л. 9). Этот «вход» Федоров достраивает лишь в начале 90-х гг. Им стала первая часть «Записки» и начало второй до параграфа 1, начинающегося словами «Находясь чуть не тысячу лет, почти с самого возникновения России в постоянной борьбе с исламом...», которые мыслились автором как два больших предисловия к основному тексту второй, третьей и четвертой части.

«Записка» написана в форме обращения от неученых к ученым с призывом к единению в общем деле регуляции и воскрешения. Это приводит к глобальному «остранению» сложных проблем человека, общества, культуры, «учено» зашифровавших и, по мнению мыслителя, исказивших ясный взгляд на жизнь и смерть, зло и благо в мире. Такой ясный взгляд принадлежит «неученым», народу. «Неученые» у Федорова, по существу, своеобразная философская категория, выражающая идеал коллективного чувствования, мышления и оценки в противоположность индивидуализированному философствованию (конкретное «я» Декарта). Самый жанр проникновенно «простодушного» обращения с самыми главными, больными вопросами, мучающими всех, и «ученых» и «неученых», определяет особый тон и слог автора. Федоров создает свою «неученую» систему ключевых категорий идеального патриархального сознания: родственность-неродственность, несовершеннолетие-совершеннолетие, сын человеческий, блудные сыны и т. д. Важное место занимают

символические образы: «объективные», концентрирующие в себе характеристики несовершенного и порочного уклада мира (выставка, банкет, обращение кладбища в гульбище), и «проективные», возносящие к высшей сфере «должного» и чаемого (кремль, музей, школа-музей, школа-храм и т. д.).

При этом следует отметить, что обращение от «неученых» вовсе не равняется у Федорова простоте и невежеству. Мыслитель одновременно несет в себе и «неученого» с его глубиной нравственного чувства и жизнеотношения, практической, деловой установкой, и «ученого», но при этом автор берет от последнего лишь его искушенность в науках и искусствах. Это и позволяет Федорову убеждать (или «побивать») «ученых» на их собственной территории. Идея «всеобщего синтеза», на путях которого видит Федоров осуществление «общего дела», определяет и синтезирующий слог его речи, в которой проигрывается весь богатейший культурный регистр человечества: первобытные верования, религиозные представления различных народов, литературные образы, философские идеи, научные достижения и интуиции. Но располагаются они в силовом поле народного чувства, мечты и идеала.

Со своим призывом в Делу мыслитель обращается и к верующим, и к неверующим. Ему надо было прежде всего убедить верующих в том, что участие в таком деле не противоречит их вере. Общий труд по уничтожению стихийных, разрушительных сил, «восстановление мира в то благолепие нетления, каким он был до падения», самосозидание и творческое преображение мироздания — это, утверждает Федоров, высший нравственный долг всех, и верующих и неверующих. Отсюда свойственное ему одновременное изложение одной и той же идеи и в системе естественнонаучной, нравственной аргументации, обращенной к «неверующим», и на языке и в образах, внятных религиозному сознанию.

Пространные заглавия произведений (часто в виде предварительных «тезисов»), нередко встречавшиеся у Федорова, отвечали сознательной установке автора. 27 июля 1894 г. Федоров писал в письме Кожевникову: «Восстановляя старинный способ длинных и подробных заглавий, мы заранее желаем познакомить читателя с тем, что он найдет в самом сочинении, чтобы избавить его от чтения и покупки ненужного. Очевидно, что в желании превзойти старинных книжников в длинноте заглавия кроется бескорыстие... В нынешних коротких заглавиях заключается и скрытость, и приманка, реклама и др. пороки» (ОР РГБ. Ф. 657. К. 4. Ед. хр. 6. Л. 50).

Произведение печатается по изданию: Философия общего дела. Статьи, мысли и письма Николая Федоровича Федорова, т. 1. Верный, 1906, с. 1—352.

Часть I

Мысль Федорова разворачивается исходя из конкретных событий — голода 1891 г. и первых опытов по атмосферической регуляции. В этом проявилась принципиальная философская установка автора: мысль должна быть связана с самыми коренными народными нуждами, должна переходить в проект «дела». Обосновывается важнейшее положение Федорова — об отделении мысли от дела, «ученых» от «неученых» как глубинной слабости человечества. В чистом, предельном вычленении основной порок «ученых» обнаруживается как пассивное, созерцательное, теоретически-познавательное отношение к миру. Крайним следствием такого отношения становится превращение мира в представление, в фикцию. Иначе относятся к миру «неученые», которые практическим трудом непосредственно вторгаются в безусловную материальную реальность мира. Но их действие «заперто» узкими, прагматическими мотивами. Надо дать ему широкий творческий выход, осветив знанием, одушевив высшей целью. Важное место в этой задаче принадлежит самим «ученым», которые призваны к нравственному осознанию своего выделения из народа в качестве лишь «временной командировки», особой комиссии, ищущей конкретные пути преодоления «небратства», вырабатывающей проект «общего дела». Антагонизм «ученых» и «неученых», знания и дела, теоретического и практического разума может быть окончательно преодолен, по мысли Федорова, лишь в самом ходе дела, когда все без исключения станут участвовать в познавании мира и его регуляции.

Позитивизм и кантианство критически рассматриваются Федоровым как продукт «ученого» сословия, оторванного от жизни, от критерия проверки мысли практикой. Мысль Канта, поставившего непереходимые пределы человеческому познанию, обнаруживает, по Федорову, свою несостоятельность в силу двух основных причин: Кант исходит из возможностей опытного познания, не выходящего за пределы кабинета и лаборатории; не принимает во внимание огромной познавательной и преобразующей мощи коллективного, совокупного разума и труда человечества. И позитивизм, в котором Федоров проницательно увидел «только видоизменение метафизической схоластики», и кантианский «критицизм», с их тенденцией к агностицизму и скептицизму, особенно в «предельных вопросах», обрекают человечество, как считает Федоров, «на вечное детство».

Показательна полемика Федорова с позитивистской социологией и эволюционистской этикой Спенсера, оказавшей значительное влияние на русское народничество 70—80-х гг., в котором широкое распространение получает и альтруистический принцип морали, сформулированный Контом. Для Федорова альтруизм и эгоизм — категории одного типа нравственного сознания, тесно

связанные друг с другом, как лицо с изнанкой. Он вскрывает особую нравственную диалектику, когда жертвенность одних предполагает вечный эгоизм других. Не эгоизм и альтруизм, которые могут относиться, как считает Федоров, лишь к людям, взятым в отдельности, а жизнь и действие всех со всеми и для всех, неподменимое участие каждого «я» в общем деле.

В первой части «Записки» Федоров определяет свое учение в кругу современных ему философско-социологических построений, точнее, как бы «проверяет» их при помощи собственного критерия: тут и теория героев и толпы Н. К. Михайловского, важнейшая составляющая «субъективной» школы в социологии, и идея «прогресса», выдвинутая одним из представителей этой школы Н. И. Кареевым. К оценке концепции «прогресса» Федоров подходит с особой точки зрения, ставшей принадлежностью сознания философского космизма XX в. Для Федорова позитивистское понятие прогресса отражает только «вершки» «надорганического» (культурного и социального) развития человечества при забвении природных «корешков» его жизни. Истинное совершенствование, не отделяющееся от «корней» и «основ», определяется как новая сознательная ступень эволюции, обнимающая все ее виды и уровни, всю природу и человека. Сущность настоящего прогресса Федоров видит в глубинном онтологическом преобразовании мира, требующем и принципиально новых, радикально улучшенных средств для своего осуществления.

[1] См. примеч. 38 к работе «Супраморализм».— *38.*

[1а] Первые опыты по искусственному вызыванию дождя методом взрыва в облаках были произведены в Северо-Американских Соединенных штатах в 1891 г. (см. об этом корреспонденцию В. Мак-Гахан в № 232 газеты «Русские ведомости» за 1891 г.). Это явилось непосредственным толчком для разработки федоровского проекта превращения орудий истребления в орудия спасения, а самого войска — в естествоиспытательную силу. В письме к Кожевникову от 27 июля 1894 г. Федоров объясняет, почему он выдвигает на первый план этот вопрос: «Вопрос же о голоде, как недостатке необходимого для сохранения жизни, в связи с переизбытком разрушающего жизнь, есть вопрос о самой смерти, следовательно, вопрос всемирный. В заглавии, которое из голодного года делает эпоху... сказалась вопиющая нужда русского народа» (ОР РГБ. Ф. 657. К. 4. Ед. хр. 6. Л. 50).— *38.*

[2] Проповедь, о которой пишет Федоров, была произнесена в церкви Харьковского университета 17 января 1892 г. *Амвросием (Ключаревым)*, архиепископом Харьковским (1821—1901), духовным писателем и проповедником, активно выступавшим по многим вопросам общественной жизни (против превратного направления науки, свободы совести, печати, против женского образования и т. п.). В данной проповеди Амвросий призывал «с сознанием своей ограниченности и с благоговением» относиться к природным законам, «данным от Бога», а не стараться «повелевать» ими. Такой подход резко противоречил взгляду Федорова на назначение человека в мире. В заключительных словах проповеди Амвросий прямо выступил против опытов по искусственному вызыванию дождя: «Не гордитесь перед православным народом, молящимся Господу на сухих своих полях о ниспослании дождя: он знает, что делает, а бойтесь этой дерзости, которая хочет привлечь дождь с неба пушечными выстрелами» («Прибавления к Церковным Ведомостям», 1892, № 5, с. 174).— *38.*

[3] Лк. 1:79.— *38.*

[4] Первый проект метеорической регуляции в России был предложен *Василием Назаровичем Каразиным* (1773—1842), общественным деятелем и ученым. В его научном наследии наибольшее значение имеют статьи по метеорологии (см. В. Н. Каразин. Сочинения, письма и бумаги. Харьков, 1910). Федоров видит в нем человека, дерзнувшего перейти от пассивного предсказания явлений к их разумной регуляции, считая его не просто метеоро-*логом*, а первым метеоро-*ургом*.— *39.*

[5] Речь идет о Всемирной парижской выставке 1889 г. в ознаменование годовщины начала революции 1789—1794 гг. и французской выставке образцов промышленности в Москве, состоявшейся в 1891 г. по случаю заключения 15 августа того же года консультативного пакта с Францией.— *40.*

[6] *Геккель Эрнст* (1834—1919) — немецкий ученый и философ; выдвинул натурфилософское учение «монизма», сочетавшее элементы дарвинизма с основами спинозизма. Свои взгляды стремился оформить в особую «монистическую религию», создать «монистическую церковь». Выдвинул идеал знания, «ясного цельного мировоззрения» как высшего блага. Когда писалась эта часть федоровской «Записки», на русском языке вышла книга Геккеля «Трансформизм и дарвинизм. Популярное изложение общего учения о развитии» (СПб., 1900). Федоров не приемлет в Геккеле пантеистическое «обожествление» природного закона. «Материализму подчинения слепой силе материи» он противопоставляет «материализм управления материей», который и был для него «истинно нравственным материализмом».— *42.*

[7] *Патрофикация* — термин Федорова, означающий буквально «отцетворение». Философ находит мифологические, художественные формы отцетворения как в древнем погребальном искусстве, эпических сказаниях, воскрешающих образы отцов, их героические деяния, так и в верованиях, населяющих небо, звезды душами отцов. Но все это, по Федорову, «мнимые» формы патро-

фикации. Подлинным отцетворением может быть, по его мнению, только реальное воскрешение предков.— *43*.

[8] *Психократия* — так Федоров обозначает идеальную форму общественного устройства, основанную не на внешнем юридическом законе, не на принуждении, а на власти души, внутренней силы чувства. Психократия, предполагающая такое достижение «взаимной прозрачности», когда «чужая душа уже не будет потемками», когда уничтожится драматическая антиномия «быть» и «казаться», станет возможной, считает Федоров, только при условии всеобщего участия в познании самих себя и друг друга, родовых исследованиях, в деле психофизиологической регуляции.— *44*.

[9] *Людвиг Нуаре* (1828—1889) — немецкий философ и филолог, автор «трудовой» теории происхождения языка. Вслед за Э. Каппом развивал теорию «органопроекции» (см. его «Орудие труда и его значение в истории развития человечества», рус. пер., Харьков, 1925). *Индивидуумами х и у* называл представителей обезличенной городской массы. С сочинениями Л. Нуаре Федоров знакомился в оригинале.— *44*.

[10] Эта формула выражена в заглавии основного произведения А. Шопенгауэра «Мир как воля и представление» (1818). Философские воззрения Шопенгауэра как вариант «западного буддизма» Федоров не раз подвергал критике.— *46*.

[11] При чтении и комментировании федоровских текстов возникают специфические трудности, связанные с его особым подходом к авторству. Мыслитель был глубоко проникнут чувством общности духовного достояния всего человечества, пониманием того, насколько каждый автор обязан эпохе, окружению, предшественникам и в конечном счете всем когда-либо жившим на земле людям. Отсюда его неприятие выпячивания личности, индивидуального авторства, что в равной степени он относил и к себе, и к авторам тех произведений, которые цитировал в своих сочинениях. Часто очень трудно, а иногда и невозможно определить, откуда взята та или иная цитата.— *49*.

[12] Федоров рассматривает труд Николая Ивановича Кареева (1850—1931), русского историка-позитивиста, «Основные вопросы философии истории» (ч. 1—2, СПб., 1887), в особенности четвертую книгу второй части — «Номология прогресса», откуда взяты приводимые им в параграфе 15 цитаты.— *50*.

[13] Н. И. Кареев. Основные вопросы философии истории, ч. 2, кн. 4, с. 214—215.— *50*.

[14] Понятие об *искуплении* — одно из центральных в христианстве. По учению Св. Отцов, смысл вочеловечения, земного служения, крестной смерти и воскресения Сына Божия — в искуплении первородного греха человечества, в избавлении всех людей — живших, живущих, грядущих в мир — от власти смерти и дьявола, в восстановлении союза между Богом и человеком, в открытии человеку возможности полного и абсолютного обóжения, будущего воскресения и преображения всей твари. Протестантизм усвоил — хотя и с определенными поправками — римско-католическую теорию кровавого искупления (разработана в XI веке Ансельмом Кентерберийским), согласно которой неповинная и добровольная смерть благого и безгрешного Существа становится своеобразным выкупом Богу, честь и достоинство Которого человек оскорбил в грехопадении. При этом протестантское богословие развивало прежде всего момент оправдания Богом данного живущего человека, невменения ему греха (пронунциация) — при условии его веры.— *50*.

[15] Н. И. Кареев. Указ. соч., ч. 2, кн. 4, с. 215.— *51*.

[16] Там же — *52*.

[17] Там же, с. 262.— 52.

[18] «Вот я пошлю к вам Илию пророка пред наступлением дня Господня, великого и страшного. И он обратит сердца отцов к детям и сердца детей к отцам их, чтобы Я пришед не поразил землю проклятием» (Мал. 4:5—6).— *56*.

[19] Обе цитаты — с небольшими неточностями — взяты из книги Н. И. Кареева (ч. 2, кн. 4, глава «Общее значение прогресса». СПб., 1887, с. 277). Семнадцатый параграф «Записки» представляет собой развернутую полемику Федорова с основными положениями данной главы, где Кареев излагает идею прогресса с точки зрения философского монизма: дух и материя как проявления единой субстанции, объяснение человека из мира явлений и т. д. Прогресс для него есть прежде всего прогресс миросозерцания, он — в удалении от первобытного мышления, в познании самого себя.— *57*.

[20] Скрытая цитата из книги Кареева (ч. 2, кн. 4, с. 278).— *57*.

[21] Федоров приводит тезис *Герберта Спенсера* (1820—1903), одного из основоположников философии позитивизма, выдвинутый им в работе «Основные начала» (Собрание сочинений, т. 5. СПб., 1867), где он развивает свое учение о всеобщей эволюции, отличающееся пассивно-механическим характером. Все цитаты параграфа 18 взяты из работы Спенсера «Основания науки о нравственности» (СПб., 1880).— *58*.

[22] *Катедер-социализм* — разновидность реформистского социализма, близкая к концепции «государственного социализма», выдвинутой Л. Бланом, Ф. Лассалем и др. Возник в Германии в 60—70-х гг. XIX в., использовал университетские кафедры для пропаганды необходимости внедрения «государственного социализма» «сверху», путем реформ.— *59*.

[23] Данное примечание представляет собой письмо Федорова к известному церковному деятелю и писателю *Антонию (Храповицкому)* (1864—1936). Антоний, выступавший за необходимость нравственного объяснения догматов («раскрыть влияние церковных установлений на совершен-

ствование нашего сердца»), подчеркивавший идею христианской общественности, привлек внимание мыслителя своей речью, читанной 26 сентября 1892 г. в Московской духовной академии по случаю пятисотлетнего юбилея со дня кончины преп. Сергия Радонежского. Речь носила название «Нравственная идея догмата Пресвятой Троицы» (впервые напечатана в журнале «Богословский вестник», 1892, ноябрь). В этой речи Антоний указал, что Пресвятая Троица дает пример идеального, благого единства — «то блаженнейшее и истиннейшее бытие, где свобода и вечность Лиц не сокрушает единства и естества, где есть место и свободной личности, но где нет места безусловной личной самозамкнутости», и уподобил троическому единству, нераздельному и неслиянному,— Святую Церковь, «единую по естеству, но множественную по лицам», соединяющую ангелов и пророков, апостолов и мучеников, всех живых и умерших в вере, надежде и любви. Такой взгляд, разумеется, был близок и Федорову. В то же время Федоров критикует Антония за умозрительность, метафизичность его понимания Троицы, за то, что она остается в его построениях лишь «нравственной идеей», идеалом, не претворяя действительность по своему образу и подобию. Он проповедует необходимость обращения догмата, отвлеченной истины веры, в заповедь, «для руководства мыслей, чувств, воли и дела, словом — всей жизни нашей», в действенное правило жизни.— *62.*

[24] Слова из так называемой Первосвященнической молитвы — молитвы Христа за оставляемых учеников: «Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино» (Ин. 17:21).— *62.*

[25] *Пятидесятница* — христианский праздник дня сошествия Св. Духа на апостолов (иначе — День Святой Троицы). Празднуется на пятидесятый день после Пасхи. В службе Пятидесятнице настойчиво прослеживается мотив соединения, согласия народов в вере и деле Христовом, противопоставляемый вавилонскому смешению языков. См., например, слова из кондака празднику: «Когда Ты, Всевышний, сошед, смешал языки, то разделил между собою народы, но когда Ты раздавал огненные языки, то призвал всех в соединение; поэтому мы согласно славим Всесвятого Духа».— *63.*

[26] Мф. 23:37; Лк. 13:34.— *63.*

[27] Внимание Н. Федорова здесь привлекают два эпизода из жития *преп. Сергия Радонежского* (ок. 1321—1392) — построение в основанном им монастыре (нынешняя Троице-Сергиева Лавра) деревянного храма во имя Живоначальной Троицы (на месте прежней небольшой церкви, воздвигнутой здесь ранее Сергием вместе с братом Стефаном в начале подвижнического пути преподобного и тоже посвященной Троице) и введение в обители (с 1372 г.) общежительного устава. Общежительный устав, предписывавший монахам совместный труд, общее хозяйство, имущество и общую трапезу (при господствовавшем ранее единожитии каждый подвижник заботился о себе сам) и устроенный по образцу первохристианской, апостольской общины (Деян. 4:32), был впервые введен в России еще преп. Феодосием Печерским (ок. 1036—1074), но мало-помалу ослабел и забылся. Так что именно преп. Сергию, его ученикам и собеседникам принадлежала заслуга распространения общежития в русских монастырях (ими было основано до тридцати общинножитных монастырей, преимущественно в Северной Руси). Пахомий Логофет в своей редакции жития преп. Сергия пишет, что в основанном им монастыре «церковь во имя живоначальной Троицы отовсюду видима как *зерцало*» (см. Древние жития преп. Сергия Радонежского, собранные и изданные Н. Тихонравовым. М., 1892). Чтобы «*взиранием на Св. Троицу побеждался страх пред ненавистною раздельностью мира*» — см. житие преп. Сергия, составленное Епифанием Премудрым (Памятники древней письменности и искусства. Спб. 1885, вып. 58.). См. также Антоний (Храповицкий). Полное собрание сочинений, т. 2. СПб., 1911, с. 76.— *64.*

[28] Под *четвертой критикой* Федоров, вероятно, разумеет труд Канта «Религия в пределах только разума» (1793), в котором философ выводит религию из априорных форм сознания и из человеческого опыта, не прибегая за объяснением к акту божественного откровения.— *64.*

[29] *Супраморализм* — одно из самоназваний учения «общего дела». См. в настоящем томе работу Федорова «Супраморализм или всеобщий синтез».— *64.*

[30] Н. Кареев. Основные вопросы философии истории, ч. 1, с. 267.— *65.*

[31] Неточная цитата из: Н. Кареев. Основные вопросы философии истории, ч. 1, кн. 2, гл. V — «Историософический критерий», с. 270—271.— *65.*

[32] Обе цитаты — из: Н. Кареев. Основные вопросы философии истории, ч. 2, кн. 4, с. 212, 216.— *66.*

Часть II

Записка от неученых к ученым русским, ученым светским, начатая под впечатлением войны с исламом, уже веденной (в 1877—1878 г.), и с Западом — ожидаемой, и оканчиваемая юбилеем преп. Сергия.

Написана в форме обращения к русским ученым, ученым страны континентальной, для которой, по мнению Федорова, особенно важна регуляция природы. В связи с этим Федоров перетолковывает некоторые широко известные мифы русской истории в духе своего проекта «общего дела».

Легенду о призвании варяжских князей (см. летопись под 859 и 862) он трактует как народную решимость устроить «обязательное сторожевое государство», призванное умиротворить кочевников и в конечном итоге прийти к делу регуляции «слепых смертоносных сил природы»; легенду об «испытании вер» — как выбор высшего идеала для всенародного дела. Крещение Руси в IX в., которое Федоров понимает как крещение на «общее дело» регуляции и воскрешения, произошло без «оглашения», т. е. без предварительного «научения» истинному пониманию веры как обета исполнить этот высший долг, а потому задачей государственной власти, по Федорову, должно стать прежде всего воспитание, образование народа в качестве предварения дела.

Обращение Федорова к русским ученым написано под впечатлением русско-турецкой войны 1877—1878 гг. Отправляясь от этого события, он разворачивает свой анализ сущности магометанства, своеобразную философию религии ислама. При оценке взглядов Федорова необходимо учитывать исторические обстоятельства написания этой части: крайнее обострение так называемого «восточного вопроса», военно-политических проблем, связанных с отношением России и европейских стран к Оттоманской империи и европейским владениям султана. Федоров подчеркивает те отрицательные стороны ислама (идея абсолютной трансцендентности Бога, которому полностью подвластен человек, отказ от самостоятельной деятельности, идеал потустороннего существования, обесценивающий земную жизнь, религиозное предписание обязанности газавата, «священной войны» против «неверных»), которые исторически использовались правящими кругами мусульманского государства для разжигания фанатизма, религиозного оправдания захватнических войн.

Не приемлет Федоров и «неоязычество», ставшее, на его взгляд, религией цивилизации «блудных сынов». «Неоязычество», по Федорову, есть преклонение перед природным порядком вещей, принципиальный выбор идеала потребления и комфорта, эгоистического наслаждения настоящим. Магометанству, а также буддизму, осудившему бытие как абсолютное зло, мыслитель противопоставляет активно-христианский идеал, стремящийся развернуть максимум благих потенций бытия. При этом центральное место во второй части «Записки» занимает проективное толкование догмата о Троице как образца для будущего бессмертного человеческого общежития и изложение представления о «культе предков» как единственно истинной религии всех народов.

Проблемы «Россия и Восток», «Россия и Запад» осмысляются Федоровым всецело в духе учения «общего дела». Противопоставляются здесь (как, кстати, и у его предшественников на этой магистральной прямой русской мысли — Чаадаева, Киреевского и Хомякова, Тютчева и Достоевского) не конкретные географические, политические образования, но принципы, что легли в основу их исторической и духовной жизни. Вопрос о России и Западе выступает у Федорова как вопрос о выборе типа развития: или нынешний, неродственный и в сущности безрелигиозный путь «цивилизации, эксплуатирующей, но не восстановляющей», путь одностороннего технического и индустриального прогресса, работающего на максимум комфорта в отпущенном кратком отрезке жизни, или же путь богочеловеческого дела спасения, преображения всей твари, совершаемого усыновленным Богу человечеством в потоках Его благодати. В умиротворении розни, в проповеди воскресительного идеала, в собирании народов на этот путь и лежит, по мнению Федорова, задача России.

[1] Выражение из «Повести временных лет», составителем первоначальной редакции которой («Начальный свод») считается Нестор, монах Киево-Печерского монастыря (конец XI в.); «Вот повести минувших лет, откуда пошла русская земля, кто в Киеве стал первым княжить и как возникла русская земля».— *68.*

[2] «Начальный свод», а затем и «Повесть временных лет» повествует под 986 г. о том, как к князю Владимиру приходили миссионеры различных вер (магометанской, иудейской, католической) и каждый убеждал его принять свою веру. Последний — представитель православия, греческий «философ», подробно изложивший основы своего вероучения, особенно понравился Владимиру. Но князь решил испытать веры в деле, для чего направил в различные страны десять особо мудрых людей, которые, плененные красотой православной службы («и не знали, на небе или на земле мы были»), отдали ей предпочтение.— *68.*

[3] Имеется в виду заключение 15 августа 1891 г. консультативного пакта с Францией, который вместе с Военной конвенцией следующего года лег в основу франко-русского политического союза. Пакт был ознаменован посещением России французским флотом и французской выставкой в Москве. В связи с этим Федоров выступил с предложением обмена всеми новыми печатными изданиями между Францией и Россией, а также научного съезда по метеорической регуляции.— *69.*

[4] *Четыредесятница* (Великий пост) — сорокадневный пост перед Пасхой, установленный в воспоминание сорокадневного поста Христа в пустыне. *Пятидесятница* — см. примеч. 25 к I ч. «Записки». Федоров использует эти понятия аллегорически: под «Четыредесятницей» он понимает покаяние, отречение от идеалов общества «блудных сынов», которое станет началом «Пятидесятницы», «просвещением» в духе «общего дела», а затем и его осуществлением.— *70.*

[5] Большое место в учении Федорова занимает переосмысление православного календаря в активно-христианском, нравственно-воспитательном духе. В данном отрывке он рассматривает промежуток от праздника Рождества Христова (25 декабря/6 января) до дня Преображения Го-

сподня (6/19 августа) как символическое выражение пути человечества, отрекающегося от греха и розни, приходящего «в разум истины», к соединению в деле Божием. Вехи этого пути приурочиваются мыслителем к конкретным датам и событиям. День *Крещения* Господня (6/19 января) — момент усыновления Богу, люди уже не рабы, а дети Божии, призванные исполнить Его благую волю. Затем следуют приуготовительные недели перед Великим постом. В первое воскресенье Церковь вспоминает *притчу о Мытаре и Фарисее* (в Евангелии она изложена в виде рассказа Христа об их молитве: Фарисей, превознося свою праведность, благодарит Бога за то, что он «не таков, как прочие люди», Мытарь же искренне сокрушается о своих грехах — Лк. 18 : 10—14). Отсюда, по мысли Федорова, начинается поворот к самоосуждению, к раскаянию в «торгово-промышленной суете». За неделей Мытаря и Фарисея следует неделя о Блудном сыне. В *притче о блудном сыне*, толкуемой как возвращение как отдельной души, так и всего человечества к Богу, «в объятия Отца», Федоров видит и прообраз возвращения сынов, забывших отцов, к своим отцам, осознания главного долга перед ними.— *71.*

[6] На *Масленицу*, языческий праздник проводов зимы, приходится третья приуготовительная неделя перед Великим постом, воскресный день которой посвящен напоминанию о *Страшном суде.— 71.*

[7] *Престол* — в православном храме представляет собой четырехсторонний стол в середине алтаря, на котором совершается Евхаристия. Одно из покрывал на престоле изображает плащаницу, которой было обвито тело Христа. Одно из символических значений престола — изображение гроба Господня, ибо на нем во время Евхаристии возлежит тело Христово. *Антиминс* — четырехугольный плат, в центре которого изображено положение Христа во гроб, по углам — четыре Евангелиста. В плат вшиты мощи. На антиминсе совершается освящение Святых Даров в Евхаристии. Наличие мощей на антиминсе для Федорова удостоверяет его толкование литургии как мистериально-символического прообраза воскрешения умерших.— *74.*

[8] «Не только оружием» (лат.).— *75.*

[9] *Душеприказчество* — особый вид юридического представительства, исполнение последней воли покойного, поручение завещателя. В древнерусском праве употреблялось в религиозно-нравственном смысле, в соединении с опекой и печалованием, т. е. правом высших духовных лиц ходатайствовать перед государем за осужденных. *Печалование* в расширительном смысле ходатайства за всех умерших, согласно Федорову, является, точнее должно быть, основной чертой православия. Душеприказчество понимается здесь как верность вере отцов, долгу перед ними. *Восприемничество* — обязанности крестного отца и матери, призванных наставлять в вере и благочестии своих крестников. Здесь — обязанность государства воспитывать и просвещать свой народ в духе «общего дела».— *78.*

[10] *Миропомазание* — одно из христианских таинств, совершаемое тотчас после крещения: через помазание священным миром предполагается сообщение особых даров Св. Духа. Для Федорова — символ посвящения в «общее дело».— *78.*

[11] Высказывание французского ориенталиста *Эжена Бюрнуфа* (1800—1852), взятое из его двухтомного исследования “Introduction a l’histoire du bouddhisme Indien”, Paris, 1844 («Введение в историю индийского буддизма»).— *79.*

[12] См.: Ин. 3 : 3—7.— *80.*

[13] Эпизод из Евангелия от Марка (9 : 33—36).— *80.*

[14] В «Повести временных лет» изложена легендарная версия происхождения Рюрика, первого из русских князей, призванного в IX в. «чудью, славянами, кривичами и весью» «княжить и володеть» ими, от *Прусса*, брата римского императора Августа.— *83.*

[15] Точный источник цитаты установить не удалось. О том, что *«Бог... не имеет ни сына, ни товарища, ни равного себе»*, см.: Коран, сура 6, стих 19, 22; сура 18, стих 111; сура 19, стих 36.— *85.*

[16] Не совсем точная цитата из Книги Бытия (1 : 26).— *86.*

[17] Имеется в виду высказывание из 8-й главы сатиры Байрона «Бронзовый век» (1823), направленной против Веронского конгресса монархов Священного Союза (1822):

Три значит все — союз Священный
здесь!
Земная троица,— небесный вид...
Так обезьяна лик наш повторит.

(Пер. Г. Шпета).— 88.

[18] Начальный возглас иерея при совершении Божественной литургии.— *90.*

[19] Федоров ссылается на сочинение «5 бесед о молитве Господней» *Григория Нисского* (ок. 335 — ок. 394) — крупнейшего представителя греческой патристики. Его свободное символическое толкование библейско-евангельского наследия и эсхатологические идеи были близки Федорову (см. вступит. статью).— *90*

[20] *Оберман* — герой романа «Оберман» (т. 1—2, 1804) французского писателя Этьенна Пивера де Сенанкура (1770—1846), один из носителей так называемой *«мировой скорби»* — целого комплекса чувств и настроений, среди которых преобладают тоска, усталость от жизни, неспособность к действию вследствие гипертрофированного самоанализа, презрение к «мещанскому» укладу жи-

зни, переживание бессмысленности жизни вообще и неверие в возможность что-либо изменить в мировом порядке вещей. В той или иной степени «мировая скорбь» проникает в творчество ряда писателей конца XVIII — начала XIX в., среди которых и Шатобриан, и Байрон, и Констан, и Виньи, и Леопарди, и Ленау, и Дранмор, и Аккерман и др.— *93*.

[21] *Рене* — герой романа «Рене» французского писателя Франсуа Рене де Шатобриана (1768—1848).— *93*.

[22] *Борис* и *Глеб* — первые среди канонизированных русских святых, сыновья Владимира, князья, мученики (оба погибли от руки брата Святополка в 1015 г.). Чествование памяти Бориса и Глеба (24 июля/6 августа), признанных покровителей русской земли, отличалось особой торжественностью.— *94*.

[22] *Символ веры* — кредо, кратчайший свод догматов, которые образуют вероучение христианства. Состоит из двенадцати «членов» (частей). Составленный отцами церкви, был утвержден на Никейском (325) и Константинопольском (381) соборах. Троичность Бога, вочеловечение Иисуса Христа, Его смерть, воскресение и будущее пришествие составляют содержание первых восьми членов Символа веры, последние четыре касаются церкви, искупления грехов, воскресения мертвых и «жизни будущего века». Под тремя главными частями Символа Федоров имеет в виду исповедание веры в Бога Отца, Сына и Духа Святого (первые 8 членов). Философ «общего дела» осуществляет радикальное переосмысление Символа веры в духе своих идей.— *94*.

[24] Представляя Троичное Божество образцом, регулятивной идеей для человечества, осуществляющего дело братотворения, объединения в единую братскую семью, Федоров утверждал Троицу как божественно совершенную родовую ячейку: Отец, Сын и Дочь (Дух Святой). Идеальная родственность, лежащая в основе Троицы,— не природная, а возвышенно-сублимированная, та, к которой и должно прийти само человечество. В совершенной божественной «семье» нет слепого природного рождения, а есть творческое, духовное «рождение» и «исхождение», нет вытеснения и вражды, а есть взаимное питание беспредельной любовью, и нет, конечно, смерти. Глубина идеи христианской Троицы для Федорова в том и состоит, что это не единый, монолитный бог ислама или Ветхого Завета, а своеобразный идеальный коллектив. Поэтому Федоров и сумел его переосмыслить как символическую эмблему будущего бессмертного человеческого общества, основанного на любви, «полной взаимности, взаимознании».— *95*.

[25] *Постановления апостольские* — свод церковных правил в форме апостольских предписаний (8 книг). Касаются церковной иерархии, содержания и порядка богослужений, таинств, праздников, постов, молитв и т. д. Современную форму получили в середине V в.— *95*.

[26] Евангельское учение о Сыне-Логосе предстает здесь как метафорическое выражение идей самого Федорова. Слово-Логос — Сын Божий — трактуется как указание земным сынам, несущим в себе искру Логоса, сознание, разум, развить эту искру в истинный Логос, совершенное знание природы и своих отцов, так чтобы превратить это знание в дело действительного воскрешения, обретения отцов. Как Логос у Иоанна есть предвечный образ Божий, откровение его, так и совершенное знание отцов у Федорова есть тот их образ, с которого начинается их восстановление.— *95*.

[27] Под *«строгими монотеистами»* Федоров, очевидно, имеет в виду одно из течений христианства, так называемое «монархианство» (II в.), в котором Бог есть чуждая всяких различий «монада», а «ипостаси» — лишь «откровения» его в мире. *Ариане* — последователи александрийского пресвитера Ария (ум. в 336 г.), учившего, что Христос — не Сын Божий, а лишь «превосходное творение» Бога-Отца. Никейский собор (325) признал это учение еретическим. Как течение арианство существовало до VI в.— *98*.

[28] В *социнианстве*, протестантском, антитринитарном движении XVI — первой половины XVII в., названном по имени его основателей Лелия и Фауста Социна, были возрождены и идеи арианства. Социнианство было распространено преимущественно в Польше.— *98*.

[29] *Евномий* — ересиарх IV в., исповедовал крайнее арианство. Утверждал, что Сын Божий не только не единосущен, но и не «подобен» по природе Богу-Отцу, а Дух Святой — лишь Его создание, стоящее в таком же отношении к Богу-Сыну, как тот к Богу-Отцу.— *99*.

[30] *Праздник Кущей* — один из основных иудейских праздников, установленный в память сорокалетнего странствования евреев в пустыне. Во время праздника народ поселялся в особых шалашах из древесины (кущах).— *101*.

[31] *Третий Вселенский собор* состоялся в 431 г. в Эфесе по поводу ереси константинопольского архиепископа Нестория. На нем было принято постановление, запрещающее вносить какие-либо изменения в Символ веры.— *101*.

[32] *Ферраро-Флорентийский собор* — собор представителей греческой и латинской церквей, предпринятый по инициативе византийского императора Иоанна VI Палеолога и папы Евгения IV для решения вопроса о соединении церквей, так называемой унии. Открылся в 1438 г. в Ферраре. Главным предметом обсуждения на нем стал вопрос о признании греческой церковью filioque, выражения «и от Сына» (означает исхождение Св. Духа не только от Отца, но и от Бога-Сына), внесенного в Символ веры в 569 г. в Испании, на Толедском соборе, принятого затем в Англии, Франции, Римской церкви и ставшего одним из основных вероисповедных различий православия и католичества. *Архиепископ Никейский Виссарион*, один из представителей восточной церкви на соборе,

активно выступал против filioque. Однако, когда заседания собора в 1439 г. были перенесены во Флоренцию, ради достижения согласия изменил свою точку зрения. Впоследствии за содействие делу унии был возведен в сан кардинала римской церкви.— *102.*

[33] *Климент Александрийский* (ок. 150 — ок. 215) — философ и богослов, один из руководителей богословской школы в Александрии, широко использовал древнегреческую философию для обоснования христианства. В трех своих сочинениях («Увещание к эллинам», «Строматы» и «Педагог») пытался создать теорию взаимного согласия религии и науки, веры и знания, в определенной мере близкую Федорову.— *103.*

[34] Значение слова *печалование* у Федорова см. в примеч. 9 к II ч. «Записки».— *103.*

[35] Речь идет о поэтах «мировой скорби». *Джакомо Леопарди* (1798—1839) — итальянский поэт, стихотворения и рассказы которого, а также переписка проникнуты глубоко пессимистическим мировоззрением. Фердинанд *Дранмор* (1823—1888) — швейцарский поэт, предшественник неоромантизма в швейцарской литературе. Его лирика, тесно связанная с философией Шопенгауэра (особенно книги стихов «Реквием» (1869) и «Осенние листья» (1879)), прославляет смерть и небытие. Луиза *Аккерман* (1813—1890) — французская писательница, автор сборника «Философические стихотворения» (1874).— *106.*

[36] Федоров называет ряд основных божеств ведической религии древних индусов (конец II тыс.— перв. полов. I тыс. до н. э.), олицетворявших силы природы: *Сурья* — одно из имен бога-солнца, *Агни* — бог огня (для земли) и *Вайю* — бог ветра (для воздуха), рассматривая их как своеобразную языческую «троицу».— *106.*

[37] Вольное переложение слов *Каина* из одноименной мистерии *Байрона* (акт первый, сцена первая):

...За что трудиться должен я?
За то, что мой отец из Рая изгнан.
Но в чем моя вина? — Еще рожден
Я не был...

(Пер. Г. Шпета).— 107.

[38] См.: Мф. 5:1—12; Ин. 20:29.— *109.*

[39] «Проклятый» вопрос Гейне звучит в стихотворении «К Лазарю» (стихи 1853—1854 гг.):

Отчего под ношей крестной
Весь в крови влачится правый?
Отчего везде бесчестный
Встречен почестью и славой?

(Пер. Н. Михайлова).— 109.

[40] *Десять заповедей Ветхого Завета* (Исход 20:1—17 и Второзаконие 5:6—21). Первые три заповеди — монотеистической сущности, они запрещают иметь других богов, кроме Яхве, и поклоняться им. Четвертая заповедь содержит предписание соблюдать субботу, «день покоя», целиком посвященный богопочитанию. Пятая настаивает на необходимости уважения родителей («почитай отца и матерь свою») — важнейшая этическая заповедь, по мысли Федорова. Остальные пять заповедей — «не убий», «не прелюбодействуй», «не кради», «не произноси ложного свидетельства на ближнего твоего», «не желай жены ближнего твоего, и не желай дома ближнего твоего». В своем толковании десяти заповедей Федоров сводит их к единственной заповеди — всеобщего воскрешения.— *111.*

[41] *Востание* — в смысле принятия человеком вертикального положения Федоров пишет с одним «с».— *114.*

[42] Повесть об Александре Македонском, написанная во II—III вв. на греческом языке. На Руси появилась в XII в. Впитала в себя множество легенд, связанных с именем Александра. См.: Александрия. Роман об Александре Македонском по русской летописи XV в. М.— Л., 1965.— *115.*

[43] Лк. 4:19.— *115.*

[44] *Литургия оглашенных* — вступительная часть Божественной литургии, к присутствию на которой в древности помимо христиан допускались и те, кто только готовился к крещению, проходил оглашение (катехизацию). В данном случае под литургией оглашенных Федоров разумеет распространение христианской веры.— *116.*

[45] *«Новая скрижаль, или Объяснение о церкви, о литургии, и о всех службах и утварях церковных»* (перв. изд.: Москва, 1803) русского архиепископа *Вениамина* (Краснопевкова) (1738—1811), переложенная в середине XIX в. на современный русский язык, была известным, часто переиздававшимся пособием по церковным службам. В «Новой скрижали» описано и «последование в сыноположение», или чин *усыновления*, установленный шестым вселенским собором (680—681 гг.).— *117.*

[46] Цитата из сочинения «Синтагмы, или Собрание по алфавитному порядку всех предметов, содержащихся в священных и божественных канонах» — компилятивного труда византийского иеромонаха XIV в. *Матвея Властаря* по церковному праву. В XVII в. переведена на церковнославянский язык.— *117.*

[47] *Гоар Жак* (1601—1654) — французский миссионер-доминиканец, собиратель раннехри-

стианских рукописей. Автор книги «Эвкологион, или Греческие обряды» (Париж, 1647), в которой приводит множество материалов о происхождении православных обрядов. Здесь описан и позднее вышедший из употребления чин братотворения (русский текст этого чина см. в приложении к книге М. И. Горчакова «О тайне супружества». СПб., 1880). *Братотворение* — особый ритуал породнения двух до того неродственных лиц, существовал у всех индоевропейских народов. В русских былинах упоминается ритуал обмена нательными крестами в знак «побратимства». Существовала особая молитва на освящение добровольного братского союза, помещавшаяся в древних требниках. В России было запрещено чинопоследование братотворения.— *117.*

[48] *Сергий* и *Вакх* (конец III в., Сирия), *Косьма* и *Дамиан* (точное время жизни неизвестно: культ их появился сначала в Сирии, а в V в.— в Константинополе), *Кир* и *Иоанн* (IV в., Александрия) — распространители христианства, бессребреники, принявшие одновременную мученическую смерть. Для каждой пары установлен день церковного поминовения.— *117.*

[49] См.: А. В. Горский, К. И. Невоструев. Описание рукописей Синодальной библиотеки. М., 1855—1869.— *117.*

[50] *Литургия оглашенных* — см. примеч. 44. *Литургия верных* — основная часть Божественной литургии, на которой совершается таинство Евхаристии — пресуществление хлеба и вина в тело и кровь Христовы и причащение верующих этими телом и кровью. Литургию оглашенных и литургию верных Федоров понимает расширительно: литургия оглашенных для него есть дело воспитания, раскрытия перед «сынами человеческими» их долга перед отцами и перед Богом отцов, «не мертвых, а живых», дело воссоединения живущих для совершения главного Дела дел — «возвращения жизни тем, от коих ее получил». В таинстве же Евхаристии видит прообраз будущего пресуществления праха умерших в живые плоть и кровь, совершаемого соединенным действием человеческого усилия и Божией благодати. *Елеосвящение* — одно из христианских таинств, совершаемое над болящими с молитвой об их исцелении и спасении. Включает в себя помазание больного освященным елеем. *Миропомазание* (см. примеч. 10 к II ч. «Записки»).— *117.*

[51] *Демественное пение* — духовное одноголосное пение, близкое к народной песне; первоначально означало домашнее пение, исполняемое вне храма.— *118.*

[52] *Макарий* (1482—1563) — церковный и общественный деятель, с 1542 г.— митрополит Московский. Как и Сергий Радонежский и Иосиф Волоцкий, был сторонником монастырского общежития. При Макарии состоялись соборы о канонизации новых святых, соборно утверждено общее поминовение по всем скончавшимся внезапною смертью, основана первая типография в Москве. Возглавляемый им собор 1551 года, в частности, внес ряд изменений в богослужебный устав (изложены в «Стоглавнике» — сборнике деяний и постановлений собора). Макарием были составлены Четьи-Минеи в 12 книгах, куда он включил не только полные жизнеописания святых восточной церкви, слова на праздники и дни святых, но и некоторые патерики и книги св. отцов. *Никон* (1605—1681) — выдающийся церковный и политический деятель, российский патриарх, был инициатором церковных реформ, положивших начало расколу. Еще будучи митрополитом Новгородским, выступал за восстановление более живого общения между паствою и пастырями, запретил «многогласие» (одновременное отправление в храме нескольких служб), «порченое пение». Предпринял активное исправление церковных книг по греческим оригиналам. Стремился ограничить вмешательство государства в дела церкви, утвердить духовную власть выше светской, за что был осужден и сослан.— *119.*

[53] Имеется в виду указ Екатерины II «О вольности дворянству» (1785), которым дворяне были освобождены от обязательной государственной и военной службы и т. д.— *120.*

[54] *Всеобщая воинская повинность* была введена в России 1 января 1874 г. в результате военных реформ гр. Д. А. Милютина.

Под *распространением евангелия, переведенного на простонародный язык*, Федоров разумеет издание русского перевода Евангелия (перевод был предпринят в 1858 г. по инициативе Московского митрополита Филарета Дроздова и закончен в 1868 г. уже после его смерти).— *120.*

[55] *«Диалоги о торговле зерном»* (1770) — полемическое сочинение итальянского философа и писателя *Фердинандо Галлиани* (1728—1787), написанное им на французском языке.— *123.*

[56] *Гартман Эдуард* (1842—1906) — немецкий философ; исходя из воззрений Шопенгауэра, представил возникновение бытия и жизни как следствие произвола слепой и неразумной воли, которая в своем стремлении к бытию увлекла за собой светлую и разумную идею, обрекши ее на страдание в несовершенном и смертном универсуме. Появление в мире сознательных существ становится, по мысли Гартмана, началом освобождения идеи от ужаса бытия. Пройдя три стадии иллюзий (возможность счастья в условиях природного порядка, вера в загробное блаженство, научные теории прогресса), человечество в своей наиболее сознательной части примет решение покончить с собой и тем уничтожить вселенную; в результате этого акта коллективного самоубийства идея получит наконец возможность избавиться от страданий и возвратиться в небытие.— *127.*

[57] Речь идет о соглашении между Россией и Турцией, заключенном летом 1700 г. по инициативе Петра I, попытки которого составить союз христианских держав против Турции оказались безуспешными. Согласно этому соглашению, между двумя державами установлялось тридцатилетнее перемирие, Азов с прилегающей областью отходил к России и Московское государство освобождалось от платежа ежегодной «дачи» Крымскому хану.— *127.*

[58] *Джон Морлей* (1838—1923) — английский историк литературы и культуры, позитивист; известен своим сочинением по этике «О компромиссе» (рус. пер.: СПб., 1881), где автор выразил враждебность как к англиканской церкви, так и к другим церквам.— *128.*

[59] Образ ветхозаветного пророка *Илии* занимает большое место в построениях философа «общего дела». Илия, по молитве которого Господь послал дождь на землю Израиля, изнемогавшую от засухи и голода во времена нечестивого царя Ахава (III Цар. 18), становится для Федорова прообразом человечества, управляющего природными стихиями. Илия вместе с *Моисеем*, предводителем иудейского народа, которому Бог явился в огне горящего куста, а затем на горе Синай, открыв ему Свои заповеди — см.: Исх. 3—4,— присутствует в момент Преображения Иисуса Христа на горе Фавор, когда Сын Божий явился во славе трем своим ученикам — Петру, Иакову и Иоанну (Лк. 9:28—36). День пророка Илии празднуется 2 августа и предшествует празднику Преображения Господня (19 августа).— *130.*

[60] *Мироносицы чин вземше* (церковно-слав.) — слова из стихиры, поемой на утрене праздника Пятидесятницы: «Господи, жена, впадшая во многие грехи, ощутив Твое Божество, мироносицы вземше чин, рыдая, миро Тебе прежде погребения приносит». *Целомудренная блудница* — слова из трипесенца преп. Андрея Критского.— *130.*

[61] *Великая среда* — среда на Страстной неделе. В этот день, согласно Евангелию, когда Христос пребывал с учениками в доме Симона прокаженного (по Евангелию от Иоанна — в доме Лазаря), к Нему приблизилась женщина с алавастровым сосудом (Церковь отождествляет эту женщину с раскаявшейся блудницей Марией Магдалиной) и возлила миро Ему на голову (у Иоанна — помазала Ему ноги драгоценным миром и вытерла их своими волосами). Когда апостолы возмутились от такой расточительности, Христос сказал: «Оставьте ее; она сберегла это на день погребения Моего» (Ин. 12:7). Именно после этого эпизода Иуда Искариот, бывший казначеем учеников и потому более всех возмущавшийся расточительностью женщины («Для чего бы не продать это миро за триста динариев и не раздать нищим») (Ин. 12:5), пошел продать Учителя первосвященникам за тридцать сребреников.— *130.*

[62] Слова из стихиры, поемой вечером в Великую среду на утрене.— *130.*

[63] *Священный и первый дееписатель и этнограф Ветхого Завета* — Федоров имеет в виду Моисея, вождя и законодателя еврейского народа, которому принадлежат первые пять книг Ветхого Завета; *«сойдем и смесим языки»* — Быт. 11:7.— *131.*

[64] Федоров в этом абзаце цитирует третью песнь Канона Пятидесятницы. Приводим полный текст отрывка в русском переводе: «Сила Божественного духа разделившихся в древности людей, что согласились на злое, соединила воедино, вразумляя верных познанием Троицы, в ней же и мы утвердились».— *131.*

[65] См. выше примеч. 52.— *132.*

[66] Речь идет об эпизоде греко-персидских войн. Во время битвы при Фермопилах (480 до н. э.), благодаря измене грека *Эфиальта*, указавшего обходный путь в горах, персам удалось зайти в тыл небольшого войска спартанцев и разгромить его. После этого Эфиальт бежал в Фессалию, но через некоторое время вернулся на родину, где был убит Афинадом из Трахина (см. Геродот, История в девяти книгах. Л., 1972, с. 370).— *132.*

[67] Этот эпизод изложен Федоровым в примеч. 12 к III ч. «Записки».— *133.*

Часть III

Эту часть «Записки» Федоров посвящает изложению своих взглядов на историю, выстраивая особую систему ее начал и концов. В его необычной оптике все развитие человечества, от возникновения человека через всю его обильную драмами, свершениями и потерями историю вплоть до его будущих путей, представляет собой воплощение, неосознанное или неузнаваемо искаженное, одного чувства, чувства смертности, одной идеи, одной потребности в возвращении утраченного, победе над смертью. Разворачивание исторической жизни народов подчинено этому господствующему импульсу к воскрешению, лежащему в самых глубинах коллективного бессознательного человечества. Древние переселения народов связаны у него с поиском мифической страны отцов, ушедших из жизни. Философ указывает на архаичный пласт психики народов, откуда шел зов к передвижению по пространству земли, который на уровне сознания воспринимался как побуждение, вызванное более насущно-практическими потребностями текущей жизни. Недаром настоящий смысл этого зова Федоров находит в народных легендах, сказаниях, мифах, запечатлевших в архетипических образах темно-непроясненные, психейные уровни жизни древнего человечества.

Федоров творит свой миф прошедшей и будущей мировой истории с точки зрения «неученых», той предполагаемой массы простого народа, не отрешившейся от родового чувства, культа умерших отцов, которая становится носителем его собственных исторических схем и проектов. Выбор «неученых» как философского голоса приводит к крайне своеобразному взгляду, который неожиданно «остраняет» все знакомые «ученые» изложения и толкования прошедших исторических событий: для «неученых» история начинается Эдемом создания (рождения), продолжается удалением

все разрастающегося рода человеческого от могилы праотца, забвением родства, борьбой и вместе — бессознательным стремлением вернуться к этой могиле. Это место подсознательного стремления, этот идеальный центр вращения — Памир (мифически — Эдем), гипотетическая могила праотца, где апофеозой его воскрешения должно закончиться историческое движение. Вся история приобретает у Федорова значение движения, прямого и обходного, к этому центру. Уже первый факт всемирной истории, запечатленный «праотцем истории», народом, в своих сказаниях, мифах (открытие проливов, отделяющих Европу от Азии), рассматривается мыслителем как поворот, движение к праотчине, к Памиру. Вторым, реально-историческим центром становится в построениях Федорова Константинополь «как начаток соединения Европы с Азиею, Востока с Западом». Все основные мировые события организуются вокруг этого центра. Константинополь имеет огромное значение для Федорова, поскольку здесь были выработаны основные христианские догматы, и среди них центральный — догмат Троичности Божества,— те, что в учении «всеобщего дела» представляют символический иконостас его основных проективных реалий. Но Византия, утверждает философ, потому и пала под турецким, магометанским нашествием, что вся ее внутренняя история была лишь историей мысли, «теологическим диспутом», который был резко отделен от реальной жизни, подчиненной антихристианским началам накопительства, завоевания и розни. Догмат о двух естествах, двух волях, двух действиях во Христе не стал заповедью активности самого человека «в деле воскрешения», а теоретически выработанный «план мира и любви», Троица, не приобрел значения образца для общественного устроения. Завоевание Константинополя турками стало, по Федорову, поворотным пунктом мировой истории. Константинополь был ковчегом, спасшим достояние античного мира, которое после его разрушения перешло в Европу, положив начало эпохе Возрождения. Взятие Константинополя, закрыв прямой, сухопутный путь на Восток, в Индию, куда так стремился Запад, вынудило к обходным, морским движениям, приведшим к открытию и исследованию всей земли. При этом глубинное стремление найти страну умерших, которое подсознательно руководило этим расползанием человечества по пространству земли и воды, не получило никакого реального удовлетворения. Вместо поисков отцов и матерей по пространству ставится задача начать объединенными усилиями всего рода людского извлечение их из толщи времени.

Всемирная история предстает в оригинальной «оптике» Федорова и как грандиозное развертывание восточно-западного вопроса, т. е. борьбы двух крайних и одинаково непригодных в своей чистоте принципов жизнеустройства: Восток — насильственное единство, деспотизм, приводящий к неразличимому слиянию, давящий личность; Запад — свобода личности, приводящая к ее атомизации (разделению), к постоянной розни и соперничеству. Важное место занимают в этой части не только перипетии сюжета противостояния Запада и Востока, «борьбы океанического мира с континентом», но и возможности, перспективы их мирного схождения, которые Федоров видит в объединении против единого, общего всем врага: стихийных, разрушительных сил, смерти. Особое значение в таком потенциальном созидательном повороте земной истории Федоров отводит России, рассматривая те задатки в характере ее народа, особенности ее исторического формирования, которые позволили родиться здесь «проекту воскрешения» и могут дать ей возможность стать инициатором Вселенского дела. Удача истории ставится как задача и проект человечеству. Говоря словами мыслителя, «история как факт» уступает место «истории как проекту» регуляции природы и воскрешения (восстановления «жертв своей необузданной, слепой юности, всего своего прошлого, т. е. жертв истории как факта»), которая должна наконец перейти в «историю как акт», то есть во всемирное дело осуществления этого проекта.

[1] *Греко-персидские войны* (500—449 гг. до н. э.) — крупнейшее столкновение Запада с Востоком, готовившееся в течение нескольких веков, когда Персия, завоевав целый ряд стран, фактически вобрала в себя весь древневосточный мир. Эти войны стали переломным моментом в истории Греции. Закончились разгромом персидского флота, в результате чего Персия стала второстепенной державой. *Геродот* (5 в. до н. э.), знаменитый греческий историк, названный Цицероном «*отцом истории*», дал в своей «Истории» классическое изображение похода персов на Европу в этой войне, представив его как великое переселение народов.— *134.*

[2] Федоров подразумевает выдвинутую в конце 60-х годов XIX в. *теорию культурно-исторических типов* Н. Я. Данилевского, по аналогии распространявшую на область истории концепцию замкнутых типов биологического развития Кювье.— *136.*

[3] Французский писатель *Поль Бурже* (1852—1935) в своем нашумевшем романе «Ученик» (1889) изобразил ученика философа-позитивиста, которого в романе называют «французским Спенсером».— *140.*

[4] Воскресить (церковно-слав.).— *141.*

[5] Федоров имеет в виду две формулы, встречающиеся в Библии: «Я Бог отца твоего, Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова» (Исх. 3 : 6), т. е. Бог отцов, что стало в Евангелии подтверждением идеи воскресения: «Бог не есть Бог мертвых, но живых» (Мф. 22 : 32; Мк. 12 : 2; Лк. 20 : 38).— *142.*

[6] Имеется в виду следующая песнь Пасхального канона: «Во гробе плотски, во аде же с ду-

шою, яко Бог, во раи же с разбойником, и на престоле был еси, Христе, со Отцем и Духом, вся исполняя неописанный».— *142.*

[7] Федоров неоднократно обращается к известному евангельскому эпизоду с разбойником, сораспятым со Христом и уверовавшим в Него на кресте (Лк. 23:43), трактуя этот эпизод как символ отсутствия в человечестве «радикального зла» и возможности спасения и преображенного восстановления всех (вплоть до «Каина и Иуды»).— *143.*

[8] «Когда Ты воскрес, Господи» (церковно-слав.).— *143.*

[9] Речь идет о социально-утопическом романе американского писателя *Эдуарда Беллами* (1850—1898) «Looking backward 2000—1887» (1888) — «Оглядываясь назад от 2000 к 1887 году» (в русских переводах конца прошлого — начала нынешнего века печатался под различными названиями: «Через сто лет», «Золотой век», «В 2000 году» и др.), восторженно рисующем идеальное «общество потребления», «венец прогресса». Роману Беллами и идеям американского публициста и экономиста Л. Гронленда о кооперации, национализации промышленности, создании единой промышленной армии (именно эти идеи в художественной форме и пропагандировал Беллами) Федоров посвятил и отдельную статью: «Разбор романа Э. Беллами «Оглядываясь назад от 2000 к 1887 году» и трактата Л. Гронленда "Общий очерк кооперативного благосостояния"» (Н. Ф. Федоров. Сочинения. М., 1982, с. 614—621).— *143.*

[10] *«Шедше, научите»* (церковно-слав.) — имеется в виду последняя заповедь, которую дает Христос после своего воскресения ученикам: «Итак идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа» (Мф. 28:19). У Федорова эта заповедь раскрывается как призыв ко всеобщему образованию всех народов в духе задач и целей активного христианства. Евангелие, «Благая весть» Христа для Федорова — проект общего действия по преображению природного мира в мир воскрешенный и бессмертный. Важнейшее место в этом проекте занимает, по Федорову, призыв ко всеобщему единству человечества, который он усматривает в словах молитвы Христа за оставляемых учеников: «Да будут все едино...» (Ин. 17:21).— *143.*

[11] Дело Божие, совершаемое через людей, или Дело Бога-Отца, через Бога-Сына и сынов человеческих совершаемое *(лат.)*.— *144.*

[12] *Памир* для Федорова имеет символическое значение «Всемирного Кремля» (кремль в системе образных понятий «Философии общего дела» предстает как священная крепость, сторожащая прах предков). Рассматривая Памир как колыбель человеческого рода, Федоров опирался на некоторые научные данные своего времени. Интересно, что, согласно ностратической теории праязыка макросемьи языков Евразии и Африки, выдвинутой позднее, в начале XX в., и превратившейся в доказательную научную теорию в работах В. М. Иллич-Свитыча, родина праязыка народов Евразии и Африки находится именно в этом районе Азии (см. его книгу «Опыт сравнения ностратических языков». М., 1971). К концу XIX в. возросло также военно-стратегическое значение Памира, где в это время сталкиваются интересы России и Англии.— *147.*

[13] *Синодик* — помянник, книга, в которую вписывались имена умерших для поминания их в церкви за упокой.— *147.*

[14] *Хронографы* — см. примеч. 67 к «Собору». *Готлиб Зигфрид Байер* (1694—1738) — немецкий филолог и историк, заведовал кафедрой древностей и восточных языков в Петербургской академии наук. Родоначальник (вместе с Г. Ф. Миллером) норманской теории, согласно которой основателями древнерусского государства были норманны (варяги). *Шлёцер Август Людвиг* (1735—1809) — немецкий филолог и историк, работавший несколько лет в России, сторонник норманской теории. Основной труд — «Нестор, опыт исследования русских летописей» (перев. на русск. яз. в 1809—1811 гг.).— *147.*

[15] *Москва как третий Рим* — религиозная концепция, обосновывавшая историческое преемство московского государя от византийских императоров (Византия — «второй Рим»), в свою очередь наследовавших власть от римских императоров. Выдвинута старцем псковского монастыря Филофеем (XVI в.), автором знаменитой формулы: «Два убо Рима падоша, а третий стоит и четвертому не быти». Эта концепция служила идеологическим обоснованием заступничества России за балканские народы в XVII в. и ее притязаний на Константинополь. Ее влияние обнаруживается в богословско-политических идеях славянофилов. У Федорова подвергается радикальному переосмыслению в смысле долга России в «общем деле».— *148.*

[16] Состояние тарифной войны вернее и скорее пушек разорит две ведущие ее страны *(франц.)*.— *149.*

[17] См. примеч. 61 к II ч. «Записки».— *149.*

[18] *Ориген* (ок. 185—254) — философ и богослов, христианский платоник, один из выдающихся представителей Александрийской школы. Положил начало церковной догматике и научному знанию иудейской и христианской религии.— *151.*

[19] *Августин Блаженный* (354—430) — крупнейший представитель латинской патристики.— *151.*

[20] Речь идет об истории из «Деяний апостолов» (5:1—11): обращенные в христианскую веру муж и жена, *Ананий* и *Сапфира*, продав свое имение, отнесли выручку апостолам, но при этом утаили часть ее для себя. Петр разоблачает их, и они тотчас же, сраженные, умирают. Смысл эпизода —

в невозможности стать на путь истинный «одной ногой», в недопустимости «лгать Духу Свято-му».— *151.*

[21] *Гностицизм* — религиозно-философское течение I—III вв., стремившееся к синтезу христианства с восточными религиозными верованиями, греческой философией и мистериальными культами. Центральное место в гностицизме занимала концепция знания, гнозиса, открытого Христом и доступного лишь небольшому кругу посвященных. Достигнув такого знания, учили гностики, человек преодолеет разорванность, противоречивость и мира, и себя самого.— *151.*

[22] *Басилид, Василид* (II в.) — видный представитель гностицизма. Сочинения Василида не сохранились, его идеи известны преимущественно в полемическом изложении христианских ересиологов. Важное место в теософском учении Василида занимает идея космического нисхождения до Единого несозданного (Бог-небытие), вплоть до материального мира и восхождения к совершенству абсолютного бытия.— *152.*

[23] *Авраксос* — одно из обозначений бога «первого неба» эфирного мира. О распространенности учения об Авраксосе свидетельствует большое количество амулетов с надписью «авраксос», обнаруженных при раскопках.— *152.*

[24] *Дельфийский оракул,* по преданию, указал строить город против поселения «слепых» (так презрительно оракул назвал мегарских поселенцев, основавших Халкидон на азиатском берегу и не оценивших несомненных преимуществ европейской стороны Босфора). Здесь у бухты Золотой Рог в 658 г. была заложена греческая колония *Византия*, господствующее положение которой на проливе, соединяющем Черное и Мраморное моря, обеспечило ей важнейшее торговое и военно-стратегическое значение. Впоследствии на этом месте был построен императором Константином I в 324—330 гг. город Константинополь, ставший столицей Византийской империи. *Мегабиз* — исторически (согласно Геродоту) известны два Мегабиза: полководец персидского царя Дария, завоевавший Фракию в 506 г. до н. э., и его внук, начальник пехоты в войске Ксеркса, участник экспедиции 480 г. до н. э. против греков.— *152.*

[25] Имеется в виду поход аргонавтов.— *153.*

[26] Не совсем точная цитата из «Всеобщей истории» *Полибия* (ок. 201— ок. 120 до н. э.), греческого историка эпохи эллинизма (см.: Полибий. Всеобщая история в сорока книгах, пер. с греч. Ф. Г. Мищенко, т. I. М., 1890, с. 447). В скобках Федоров отмечает книгу и главки по нумерации Полибия.— *154.*

[27] Стремление на восток *(нем.)*.— *155.*

[28] *Александр Македонский* (354—323 до н. э.) — знаменитый полководец и завоеватель, основатель огромной Македонской державы, простиравшейся до Индии. *Агезилай*, Агесилай II — спартанский царь, за полвека до Александра пытавшийся завоевать Малую Азию (военные походы 396—394 гг. до н. э.). *Исократ* (436—338 гг. до н. э.) — афинский политический публицист, защитник идеи панэллинского похода на Персию. Надежду на осуществление этих завоевательных планов связывал с македонским царем Филиппом, отцом Александра.— *155.*

[29] *Перикл* (ок. 490—429 до н. э.) — в течение тридцати лет возглавлял афинскую демократию, достигшую при нем своего расцвета. Византия была важнейшим союзным государством Афинской архе — большой морской державы под гегемонией Афин. Перикл подавил восстание в Византии. *Алкивиад* (ок. 450—404 до н. э.) — афинский политический деятель и полководец, преемник Перикла, продолживший его политику в отношении Византии. *Лизандр* — адмирал спартанского флота, в 405 г. до н. э. нанесший поражение афинскому флоту при входе в Геллеспонт, при «Козьих реках» (Эгос Потамос), решившее исход Пелопоннесской войны между Афинами и Спартой. После этой битвы двинулся на Византию и Халкидон для того, чтобы закрепить их за Спартой.— *155.*

[30] *Прокл* (410—485) — виднейший представитель позднего неоплатонизма (Афинская школа). Важнейшие сочинения — «Первоосновы теологии» и «О богословии Платона». В своей полемике с христианством оспаривал творение мира из ничего. *Синезий* (379—412) — неоплатоник, был епископом в Птоломее (Сев. Африка). Принял христианство; христианские представления, несовместимые с его философскими взглядами, толковал аллегорически.— *156.*

[31] *Леонтий* — император восточно-римской империи в 659—698 гг. *Севериан*, епископ Гевальский (ум. в 415 г.), известен кознями против Златоуста, автор множества «слов». *Пампрепиос*, Пампрепий из Панополя — ранневизантийский поэт и философ-неоплатоник второй пол. V в. Подвергался гонениям за причастность к эллинским учениям.— *156.*

[32] *Юлиан* — римский император (правил с 361 по 363 г.), по убеждениям философ-неоплатоник. Его восстановление и реформирование языческой религии включало и некоторые элементы христианского культа и этики: составил наставление для языческих жрецов, требуя от них непорочного поведения и благотворительности, ввел в богослужение пение гимнов, определил часы для молитвы, кафедру для проповедника, драгоценную одежду при священнодействиях. Получил у христиан название «Отступник».— *156.*

[33] *Юстиниан I* — византийский император VI в., активный сторонник христианства; его долгое царствование (527—565) ознаменовало золотой век ранневизантийской культуры.— *156.*

[34] Имеется в виду трактат *«О постройках Юстиниана»* историка *Прокопия Кесарийского* (VI в.). Юстиниан I развил гигантскую строительную деятельность: были построены новые горо-

да, дворцы, храмы, мосты. Возник византийский архитектурный стиль, особенно проявившийся в знаменитом храме святой Софии в Константинополе.— *156.*

[35] Эдикт императора Юстиниана I 529 г. закрыл афинскую академию и запретил преподавание языческой философии. Это стало ударом и по александрийской неоплатонической школе, представители которой, ученики Прокла Дамаций, Исидор и др., вынуждены были покинуть родину и перебраться в Персию.— *156.*

[36] Речь идет о четырех трактатах, развивавших идеи христианского неоплатонизма, так называемых «Ареопагитиках» (V в.), написанных якобы легендарным современником апостолов I в. Дионисием Ареопагитом. Оказали влияние на раннюю патристику (Каппадокийская школа Василия Великого, Григория Назианзина и Григория Нисского — IV в.).— *156.*

[37] *Козьма* (Косьма) *Индикоплав* (Индикоплов, Индикоплевст), VI в.— автор популярного в средние века трактата об устройстве мироздания, известного под названием «Христианская топография».— *156.*

[38] На местном Константинопольском соборе (543 г.) Ориген был обвинен в десяти ересях, в частности за утверждение предсуществования душ, учение о Троице, вносившее в Божество элемент субординации, и спиритуалистический уклон в вопросе о «теле воскресения».— *156.*

[39] *Россанское евангелие* — так называемый «евангелиарий» из южноитальянского города Россано, редчайший тип греческой рукописи евангелий от Матфея и Марка, исполненных золотыми и серебряными буквами на алом пергаменте, и снабженных серией великолепных миниатюр. В. А. Кожевников в письме к Н. П. Петерсону от 10 июля 1911 г. так комментирует данный фрагмент федоровского текста: «Россанское Евангелие есть в Румянц⟨евской⟩ библиотеке и мы с Н⟨иколаем⟩ Ф⟨едорови⟩чем его подробно рассматривали. Это, кажется, древнейшее из сохранившихся иллюстрированных евангелий. Под «изводами» здесь ⟨...⟩ Н⟨иколай⟩ Ф⟨едорович⟩ разумеет способ изображения Тайной Вечери и Евхаристии. «Реалистическое» изображение — это обычное в живописи: апостолы за столом сидя или лежа; «литургическое — церковное» — апостолы поочередно подходят к стоящему Христу, протягивая руку для принятия в нее причастия. Это собственно изображение, также заимствованное из реалистического источника, а именно из способа причащения у древних христиан (этот способ описан в VIII книге Постановлений апостольских. Ср. описание евхаристии у св. Иустина в 1-й Апологии); но мотив, заимствованный из литургической практики, получил в религиозной живописи мистическое значение и в этом смысле стал заменять обычное («реалистическое») изображение Тайной Вечери (за столом возлежащие ученики и т. д.)» (ОР РГБ. Ф. 657. К. 6. Ед. хр. 43. Л. 9об.— 10.).— *156.*

[40] *Халкидонский собор* 451 г. (IV Вселенский), созванный по поводу ереси монофизитов, утвердил, что божественное и человеческое естество во Христе равноправны и соединены «неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно».— *157.*

[41] *Несторианские диспуты* — споры, возникшие в церкви в V в. в связи с ересью константинопольского архиепископа Нестория, который стремился к полнейшему обособлению или разграничению двух природ во Христе, допуская между ними только внешнее или относительное соединение (обитание божеского естества в человеческом). Деву Марию поэтому он называл не Богородицей, а «человекородицей». Несторианская ересь была сосредоточена в Сирии, которая спустя два века, при императоре Гераклии (610—641), была завоевана арабами. *Монофизитская ересь*, отстаиваемая константинопольским архимандритом Евтихием, патриархом Диоскором и др., в противоположность несторианству, утверждала, что во Христе является преобладающей лишь одна божественная природа, человеческое же естество, воспринятое Богом-Словом, по воплощении становится лишь принадлежностью Его божества, теряет собственную силу и действенность. Широко распространилась в восточных провинциях — Сирии, Армении и прежде всего в Египте, в политическом плане отражая стремление этих провинций к автономии от империи. При Гераклии Египет был захвачен мусульманами.— *158.*

[42] По преданию, на Голгофе был погребен Адам. Поэтому и в иконописи распятия нередко можно видеть Голгофу с изображаемым внутри горы черепом — *головой Адама.* О Памире см. примеч. 12.— *159.*

[43] *Окончательное завоевание Константинополя* турками произошло после двухмесячной осады города в 1453 г. Первый из споров, о которых пишет Федоров, велся в самом конце XII в. (вплоть до завоевания Константинополя крестоносцами в 1204 г.) при патриархе Иоанне Каматире, осудившем еретическое мнение монаха Михаила Сикидита о «тленности» евхаристических даров. Второй, *о «фаворском свете»,* велся в XIV в. между византийским подвижником и богословом Григорием Паламой (он поддерживал афонских монахов-исихастов, которые, пребывая в умной молитве, непосредственно воспринимали тот нетварный, божественный свет, который апостолы видели в момент преображения Христа на горе Фавор) и представителями теологического рационализма Варлаамом Калабрийским и Акиндином, считавшими этот свет вещественным и тленным и отрицавшими возможность созерцания Божества с помощью внешних чувств. Пять соборов XIV в. осудили Варлаама и признали учение Паламы.— *159.*

[44] Имеется в виду император Юстиниан I (см. выше примеч. 33), проводивший активную религиозную политику. Объявил себя «учителем веры и главою церкви», любил богословские споры,

горячо боролся с монофизитством, которое, при его усиленном содействии, было осуждено на V Вселенском соборе 553 г. в Константинополе.— *160.*

[45] *Предсказания Тибуртинской сивиллы* — речь идет о прорицательнице Альбунее из италийского города Тибур (нынешний Тиволи), изречения которой были внесены в так называемые «Сивиллины книги». Тибуртинская сивилла принадлежала к группе местных божеств и широкую известность приобрела лишь в христианское время, когда возникла легенда, что она предсказала императору Августу рождение Спасителя.— *161.*

[46] Цитата из направленного против латинян сочинения *Иосифа Брения* (Вриенния), византийского богослова конца XIV — начала XV в., решительного противника унии с Римом.— *161.*

[47] *Ираклий* (Гераклий) (535—641) — византийский император, разгромивший персов в 627—628 гг. По легенде, одним из условий мирного договора с персами было возвращение ими ранее захваченной религиозной реликвии — «креста Господня». В 631 г. Гераклий вернул этот крест в Иерусалим, перенеся его на Голгофу на собственных плечах. Здесь император сложил свою царскую порфиру и венец, а крест был «воздвигнут» в церкви Св. гроба. Это событие церковь вспоминает 14(27) сентября в праздник Воздвижения.— *161.*

[48] Цитата из «Жития» Андрея Юродивого, жившего в Византии в конце IX — начале X в. Житие составлено его современником Никифором. Славянский перевод жития часто встречается в рукописях XI — начала XII в. и вплоть до XVII в. пользуется известностью. На основании этого жития около XII в. был установлен церковный праздник Покрова Богородицы.— *162.*

[49] *Эбиониты*, или назареи,— секта иудействующих христиан II—III вв., державшихся еврейских религиозных обрядов, из новозаветного канона признававших лишь Евангелие от Матфея и Откровение Иоанна. В VII в. были поглощены исламом.— *162.*

[50] На *иконоборчество* — движение в христианстве против почитания св. мощей, икон, оказало влияние учение монофизитов и в известной степени *манихейство* (основатель — полумистический Мани, Манент, III в.), дуалистическое религиозное учение, признавшее зло и добро самостоятельными и неуничтожимыми началами. Евангельский Христос считался в манихействе лже-Христом. На VII Вселенском соборе в Никее в 787 г. иконоборчество было осуждено.— *163.*

[51] *Цезарь Варда* (Кесарь Варда) — дядя императора Михаила III, фактический правитель Византии с 856 по 865 г.— *163.*

[52] *Константин Багрянородный* (905—959), правил с 913 г. Представитель македонской династии византийских императоров (царствовавшей с 867 по 1056 г.). Получил известность как организатор изданий многочисленных компилятивных сборников наподобие энциклопедий. Под *латинским разгромом* Федоров разумеет завоевание Константинополя крестоносцами в 1204 г. *Восстановление империи Палеологов* относится к 1261 г.— *164.*

[53] *Эллен* — мифический родоначальник эллинского племени (впервые появляется у Гесиода). Его брат, *Амфиктион*, считался основоположником фермопильско-дельфийской *амфиктионии*, религиозно-политического союза племен, соединенного общей святыней (оракулом Аполлона в Дельфах), общей казной, общей молитвой. Амфиктионии также организовывали пифийские религиозные праздники с гимнастическими и музыкальными состязаниями, оказывали влияние на межплеменные и международные отношения.— *165.*

[54] *Лесхе* — роскошная галерея при Дельфийском храме, украшенная росписями и скульптурами, предназначенная для собрания и бесед граждан. Описана *Павсанием*, путешествеником и писателем II в. в сочинении «Описание Эллады» в 10 книгах, древнейшем образце путеводителя (рус. пер. Янчевского. СПб., 1887—1889).— *165.*

[55] *Филипп II*, царь Македонии в 359—336 гг. до н. э., отец Александра Македонского, предпринял все шаги для принятия Македонии в 346 г. до н. э. в имевшую большой вес дельфийскую амфиктионию (вместо исключенной из нее Фокеи), а затем подчинил амфиктионию македонскому влиянию. В 338 г. в результате успешной политики Филиппа II гегемония Македонии над Грецией прочно установилась.— *165.*

[56] *Ифит* — царь Элиды (IX в. до н. э.), считается основателем общегреческих олимпийских игр, во время которых устанавливалось священное перемирие.— *165.*

[57] «*Против Цельза*»,— пространное апологетическое сочинение Оригена (см. выше примеч. 18), в котором он последовательно опровергал доводы против христианского учения, собранные в произведении «Истинные слова» (ок. 150 г.) философа-эклектика II в. Цельса, усвоившего идеи платонизма. Само сочинение Цельса не дошло до нас, но фактически полностью воспроизведено у Оригена. В этом смысле Федоров и пишет, что *в Оригене... сохранился Цельз.— 166.*

[58] *Физиолог* — сборники рассказов о природе и животных, сопровождаемых различными символическими толкованиями (возникли во II—III вв. в Александрии). Известен «Древнерусский Физиолог» (в списках XV в.). *Бестиарии* (зверинцы) — средневековые сборники, содержавшие описания животных, в том числе сказочно-легендарных. Известны в русской литературе XVII в. Образы «Физиолога» и «Бестиария» отразились в иконописи, книжной орнаментике, древнерусской литературе.— *167.*

[59] *Кришна* — божество индуизма, воплощение бога Вишну, мудрец, воин, поражавший демонов. О нем создано множество легенд. Интерес к этим легендам в Европе был вызван сходством некоторых из них с евангельскими эпизодами детства Христа. Немецкий санскритолог Вебер (сер.

XIX в.) объяснил это сходство влиянием христианства на индуизм, что оспаривалось другими учеными. Случай обратного влияния Востока, точнее буддизма, на христианские легенды бесспорен. Речь идет о *сказании о Варлааме и Иоасафе* (первоначальная греческая версия относится к VII—VIII вв.), христианизированном житии Будды, широко распространенном в средние века, в том числе и на Руси. Отличалось особенно восторженным прославлением идеала иноческой, отшельнической жизни.— *167.*

[60] *Минея* — церковная книга, излагающая службы святым и праздникам на каждый день года с описанием жизни святых; разделяется на 12 томов по числу месяцев. В отличие от такой служебной Минеи, существуют еще и Четьи-Минеи, содержащие поучения, молитвы и жития святых. Именно к такому роду миней относились так называемые *Макарьевские Минеи* — см. примеч. 52 к II ч. «Записки».— *168.*

[61] При византийской *императрице Феодоре* (пер. пол. IX в.) в 842 г. состоялся собор, утвердивший все определения VII Вселенского собора (787 г.), осудившего иконоборцев. Был учрежден и впервые проведен (19 февраля) чин вечной памяти ревнителей православия и анафематствования еретикам, который с тех пор начал производиться в православной церкви в так называемую «неделю православия», первое воскресенье Великого поста.— *169.*

[62] Федоров имеет в виду одно из положений устава иезуитов, ордена римско-католической церкви, учрежденного в 1537 г. Устав был впервые обнародован в 1757 г. в Праге («Corpus institotorum Societatis Jesu»). *Генерал* — пожизненно избираемый глава ордена («черный папа»), держатель абсолютной власти в нем.— *169.*

[63] *Агапы* — в раннехристианских общинах так называлось соединение Евхаристии с общей вечерней трапезой (в подражание Тайной Вечере Христа). Эти «вечери любви» одушевлялись идеей двойного общения: с Богом и братского, друг с другом. С принятием христианства в качестве государственной религии и установлением открытого богослужения потеряли свое значение. В IV в. запрещались поместными соборами.— *171.*

[64] Имеются в виду эпизоды из жития *мученицы Христины и Карпа*, одного из 70 апостолов, спутника Павла в его апостольском путешествии (некоторые агиологи различают двух Карпов и упоминаемого в данном контексте считают не апостолом, а пресвитером критским). Федорову здесь важно подчеркнуть мотив прощения грешников, всеобщего спасения, живший в христианском предании.— *172.*

[65] Французский философ, известный историк религии Э. Ренан в своей работе «Философские диалоги и отрывки» (1876) высказывал подобную идею: «Итак, я вызываю иногда ужасную мечту — мечту о том, что авторитет сможет прекрасно когда-нибудь иметь в своем распоряжении ад, но не ад средневековья, в существовании которого нельзя было бы убедиться, но ад настоящий» (Э. Ренан. Собр. соч., т. 5. Киев, 1902, с. 162). В том идеале аристократического устройства общества, который рисует Ренан, действительно сильны католические мотивы, но в секуляризованном виде. «Научный», «усовершенствованный» ад поступает в распоряжение «аристократии ума», «непогрешимого папства» для того, чтобы держать массу в абсолютном повиновении.— *172.*

[66] См. выше примеч. 47.— *173.*

[67] События, о которых упоминает Федоров, были вызваны обострившимися к концу XI — началу XII в. противоречиями между Византией и Западом, в том числе религиозными. Папство стремилось к подчинению «греков» римской курии, добиваясь влияния на правящую верхушку империи. Привилегированное положение «латынян» при Мануиле Комнине (царствовал до 1180 г.) и его непосредственных преемниках вызывало сильное недовольство народа и было использовано различными группировками в борьбе за власть. Так, в 1182 г. в Константинополе было спровоцировано избиение латинян, в котором пострадали прежде всего привилегированные воины, итальянские купцы, после чего и последовала ответная «мера».— *174.*

[68] См. примеч. 32 к II ч. «Записки».— *175.*

[69] Федоров ссылается на монгольскую летопись XVII в., принадлежащую ламе Лубсану Данзану. В ней приведены предания и рассказы о *Чингисхане* (ок. 1115—1227), основателе первого единого монгольского государства, известного полководца и завоевателя. В «*Алтан Толбчи*» использовались буддийские легенды (в XVI—XVII вв. монголы приняли ламаизм, северную ветвь буддизма): Чингисхан представал «хубилганом», т. е. перерождением святого, бодисатвы. При жизни Чингисхана высшим правовым и «религиозным» авторитетом пользовался свод постановлений, обнародованный им при избрании его великим ханом в 1206 г. (так называемая *Великая Яса*). Текст ее не сохранился, известны лишь фрагменты по более поздним историческим источникам.— *176.*

[70] *Мизовизантизм* — ненависть к византизму.— *176.*

[71] Это признание *Мартина Лютера* (1483—1546), основателя немецкого протестантизма, было сделано им за год до смерти. Источником цитаты Федорову могли служить «Mémoires de Luther, écrits par lui même, traduit et mis en ordre par M. Michelet» («Мемуары Лютера, написанные им самим, переведенные и упорядоченные М. Мишле»). См.: Oevres de Michelet, v. 2, P., 1840, p. 129. *Жюль Мишле* французский историк XIX в. романтического направления, страстный борец против католицизма. — *178.*

[72] *Альбукерк* (Альфонсу д'Альбукерки) (1453—1515) — португальский мореплаватель и завоеватель, вице-король Индии, в последние годы жизни активно боролся против соперничества

Египта в торговле с Азией. С его именем связан период могущества португальской колониальной империи. Открытие Васко да Гамой морского пути в Индию (1498) положило начало португальской экспансии в Вост. Африку, Индию и Юго-Вост. Азию. С 1500 г. в сферу португальского владычества вошла и Бразилия. Португальская колониальная империя была слабой и в 1581 г. была завоевана Испанией (до 1640 г.). В XVII в. колониальное могущество Португалии было окончательно сломлено соединенными силами голландцев, англичан и французов.— *181.*

[73] Речь идет о крупном морском сражении, состоявшемся 7 октября 1571 г. вблизи города *Лепанто* на северном берегу Коринфского залива между турецким и испано-венецианским флотом.— *181.*

[74] *Этьен Франсуа Шуазель* (1719—1785) — военно-морской министр Франции, завоеватель Корсики как этапа на пути к Египту, предмету давних вожделений Франции. Известно, что *Готфрид Вильгельм Лейбниц* еще в 70-х гг. XVII в. подал Людовику XIV доклад, в котором для подрыва голландского влияния на Востоке советовал королю завоевать Египет, что удалось осуществить генералу *Наполеону Бонапарту* в последний год Директории, в 1798 г., когда в качестве главного врага Франции Голландию сменила Англия. Египетскому походу предшествовала не только военная, но и дипломатическая подготовка, связанная с деятельностью министра иностранных дел *Шарля Мориса Талейрана*, которого Федоров называет ниже «первым дипломатом Европы».— *181.*

[75] Одно из небольших сочинений французского политического деятеля и писателя *Жана Сиффрена Мори* (1746—1818), известного своими проповедями в жанре «похвальных слов» и «надгробных речей».— *183.*

[76] Обеды, ужины *(франц.).— 184.*

[77] Слова Иисуса Христа, сказанные им на вечере в Вифании: «ибо нищих всегда имеете с собою, а Меня не всегда» (Иоан. 12:8). См. также примеч. 61 к II ч. «Записки».— *185.*

[78] Федоров, вероятно, имеет в виду два периода Великой французской революции 1789—1794 гг.: первый — от падения Бастилии (14 июля 1789 г.) до свержения монархии и образования конвента в апреле 1793 г. (в этот период во Франции была установлена конституционная монархия) и второй — период конвента и якобинской диктатуры, продолжавшийся до переворота 27 июля 1894 г. (9 термидора): в это время была принята конституция, изданы декреты о полном уничтожении феодальных прав и привилегий, о конфискации и разделе имущества феодалов и т. д.— *186.*

[79] *Ричард Ченслер* — английский мореплаватель, положивший в сер. XVI в. начало торговым отношениям между Англией и Россией. Через его посредничество англичане получили от Иоанна Грозного (в 1555 г.) грамоту о свободной и беспошлинной торговле по всем городам России.— *188.*

[80] Федоров здесь касается некоторых вех борьбы России и Европы с Турцией в XVI в. Донские казаки в течение XVI и XVII вв. вели упорную борьбу с турками, татарами, ногайцами и калмыками и тем прикрывали южные и юго-восточные границы России. Совершали они и набеги на берега Крыма и Малой Азии, а иногда — и на европейское побережье Турции. Так, в 1637 г. они смелым и внезапным нападением захватили турецко-татарскую крепость Азов и удерживали его до 1642 г. включительно («азовское сидение»), когда царь Михаил Федорович Романов, в связи с тяжелым положением в стране, приказал им по решению специального Земского Собора 1642 г. покинуть город. Под *сборным корпусом из немцев, венгров и, главным образом, славян* Федоров разумеет антитурецкую коалицию (Австрия, Польша, Венеция, с 1686 г. и Россия), действовавшую в период австро-турецкой войны 1683—1699 гг. и нанесшую поражение Османской империи.— *189.*

[81] *Прутский поход* — боевые действия русской армии под командованием Петра I в 1711 г. в рамках русско-турецкой войны 1710—1713 гг.— *189.*

[82] *Сулейман Великий* (Великолепный) (1495—1566) — турецкий султан (с 1520 г.). Благодаря его завоеваниям Османская империя достигла наибольшего могущества. Отличился широким размахом строительства дворцов, мечетей, крепостей. Эту сторону его деятельности подчеркивал немецкий ориенталист первой половины XIX в. *Жозеф фон Гаммер-Пургшталь* в своем исследовании «Geschichte des Osmanischen Reiches». Bd. 1—4, Pesth, Hartleben, 1840 («История Османской империи»).— *190.*

[83] Федоров отмечает основные вехи в истории взаимоотношений между греко-восточной церковью (признанной турецким правительством политической главою всего православного населения Оттоманской империи) и протестантами. В этих отношениях отражались не только интересы религиозной политики в отношении католической церкви, но и стремление протестантских государств Европы к влиянию на Турцию. Эти сношения начинаются при патриархе *Иосифе* (Иоасафе, 1555—1565 г.), которому *Филипп Меланхтон* (1497—1560), известный теоретик и вождь лютеранства, посылает греческий текст протестантского вероучения, так называемое Аугсбургское исповедание. Через несколько лет протестантские богословы во главе с *М. Крузием*, профессором греческого языка и словесности, устанавливают контакты с патриархом *Иеремией II*, ознаменовавшиеся посольствами в Константинополь и перепиской по вопросам догматики. В начале XVII в. при патриархе *Кирилле Лукарисе* отчетливо проявилось стремление к сближению с протестантами. Сильное влияние на патриарха, в частности, приобретает голландский посланник *Корнелий Гаген.* Пять раз Кирилл Лукарис смещался с патриаршего престола и восстанавливался благодаря поддержке представителей протестантских держав — Англии, Швеции и Голландии. В западном рели-

гиоведении Лукарис считается сторонником протестантских воззрений. Ему приписывается «Исповедание веры» кальвинистского характера, впервые появившееся в Женеве в 1629 г. и ставшее причиной немалых споров и смут в восточной церкви.— *191.*

[84] *Стефан Яворский* (1658—1722) — церковный деятель и писатель, в 1700—1721 гг. местоблюститель патриаршего престола. Прекрасный знаток католического богословия (учился в высших католических школах во Львове и Люблине), провел реформу Московской академии, в своих сочинениях («Камень веры») резко выступил против протестантизма, защищал принцип главенства церкви против Петра I и его сподвижника, писателя и епископа *Феофана Прокоповича* (1681—1736), поддерживавшего политику царя на подчинение духовной власти — власти светской, церкви — государству, выступавшего за новую европейскую науку (Бэкон, Декарт) и близкого к убеждениям протестантских богословов.— *191.*

[85] На зарождавшийся в начале VII в. в Аравии ислам наибольшее влияние оказало иудейство и христианство монофизитского и несторианского толка. Под иудаистическими чертами ислама Федоров имел в виду следующие: трансцендентное единобожие, отсутствие идеала богочеловека, реального моста между посюсторонним, природным миром и потусторонней реальностью Бога, идея исключительности своей веры, враждебное отношение к «чужим», к «неверным», неприятие христианской морали любви к врагам, чувственно-природные формы и образы идеала конечного счастья, правда, в иудаизме часто осуществляющегося почти в земном декоре царства Мессии, а у мусульман более четко в потусторонней, посмертно-воскрешенной реальности рая.— *191.*

[86] *Карл V* (1500—1558) из династии Габсбургов был избран императором в 1519 г. В своей политике стремился к созданию «всемирной христианской монархии» под знаменем воинствующего католицизма. Вел войны с Османской империей, во главе которой стоял в то время Сулейман Великий (см. выше примеч. 82).— *191.*

[87] Федоров цитирует отрывок из предсказаний «*цвикаусских пророков*» — одного из самых радикальных сектантских течений в немецкой реформации (идеи «пророков» разделял Т. Мюнстер, вождь крестьянской войны 1524—1526 гг.). Религиозное учение суконщика из Цвикау Шторха и его друга Штюбнера отрицало частную собственность, требовало раздела богатств, установления абсолютного равенства; было проникнуто напряженным ожиданием «конца света», хилиастическими чаяниями.— *192.*

[88] *Филипп II* (1527—1598) — испанский король, сын и наследник Карла V. Вслед за отцом проводил в Европе активную антитурецкую и антипротестантскую политику. В 1554 г. женился на английской королеве *Марии Тюдор* (годы правления: 1553—1558), которая под его влиянием проводила активную политику восстановления в стране католицизма. После ее смерти на престол вступила протестантка Елизавета I (1558—1603). По ее инициативе был фактически образован тройственный союз против Испании (Англия, Голландия, Франция). Что касается Голландии, то она освободилась от власти Испании, под которую подпала в 1556 г., в результате нидерландской революции 1568—1609 гг. и войн с Испанией, продолжавшихся до 1648 г., когда Вестфальский мир дал независимости республики международные гарантии.— *192.*

[89] *Карловицкий мир* был заключен на международном конгрессе 1698 г. в местечке Карловицы между «Священной лигой» (Австрия, Россия, Венеция, Польша) и потерпевшей ряд поражений Турцией. Уже на предварительных переговорах в Вене в сентябре 1698 г. обозначились противоречия между союзниками, а в 1701 г. после смерти последнего испанского Габсбурга Карла II между Францией, Англией, Австрией и др. державами развернулась борьба за испанский престол и обширные испанские владения. Борьба за австрийское наследство Габсбургов велась в 1740—1748 гг. антиавстрийской коалицией (Франция, Бавария, Испания и Пруссия) и закончилась присоединением к Пруссии Силезии и потерей Австрией части итальянских владений.— *192.*

[90] Положение вещей до... *(лат.).— 193.*

[91] 1 Ин. 5:19.— *194.*

[92] *Веды* — древнейший религиозный и литературный памятник Индии III—I тыс. до н. э. Первые достоверные сведения о них Европа получила через Томаса Колбрука, служащего Ост-Индской компании, опубликовавшего в 1805 г. книгу «О Ведах». *Авеста* — собрание священных книг религии зороастризма, относящихся в своей наиболее древней части ко времени Заратустры (VII в. до н. э.). Француз А. Дюперрон специально отправляется солдатом в Индию, чтобы, войдя в доверие к общине местных зороастрийцев (парсов), получить от них текст «Авесты», перевод которой он обнародовал в 1771 г. «*Шукинг*», правильнее «*Шуцзин*» («Книга истории», «Книга документов»), на рус. яз. печатались фрагменты в кн.: Древнекитайская философия, т. I. М., 1973,— памятник древнекитайской письменности, отдельные главы которого относятся к XIV—XII вв. до н. э. Многократно реконструировалась и изменялась, входит в классическое конфуцианское «Тринадцатикнижие».— *194.*

[93] Помни о жизни *(лат.).— 194.*

[94] Не знаете ни дня, ни часа (*церковно-слав.*) (Мк. 25:13).— *197.*

[95] Ин. 13:34.— *197.*

[96] Задача века была бы выполнена, революция завершена *(франц.).— 200.*

[97] Речь идет о теории культурно-исторических типов Н. Я. Данилевского (см. выше примеч. 2),

противника дарвиновской теории эволюции (см. его двухтомное сочинение «Дарвинизм». СПб., 1885). Принимая в дарвинизме лишь концепцию борьбы за существование, Данилевский целиком перенес ее на отношения между культурно-историческими типами, исключив из этих отношений требование нравственного критерия: «Око за око, зуб за зуб...— вот закон внешней политики, закон отношений государства к государству» (Н. Я. Данилевский. Россия и Европа. СПб., 1895, с. 32).— *201.*

98 Fiunt — делаются, изготовляются; nascuntur — рождаются, возникают *(лат.).— 201.*

99 Федоров ссылается на статью А. Фулье (Fouillée) «Братство и искупляющее правосудие, согласно современной общественной науке» («La fraternité et la justice réparative, selon la science sociale contemporaine») (журнал «Revue des deux mondes, 15 janvier, 1880, p. 281—311), развивавшую утопические идеи «искупляющего» правосудия как одной из функций государства и принципа человеческих взаимоотношений. Под таким правосудием понималось культивирование морали альтруизма и взаимное «искупление» обид и несправедливостей (то, что Федоров называет ниже «взаимным судом»). Одним из главных недостатков этого построения для Федорова является отсутствие долга «искупления» перед прошедшими поколениями.— *201.*

100 «*Атлантида*», точнее «Новая Атлантида» (1624 г., первый русский перевод с франц. языка появился в 1821 г.) — неоконченная утопическая повесть английского философа *Фрэнсиса Бэкона* (1561—1626), центральное место в которой занимает описание научно-технических достижений общества «Соломонова дома» — замкнутой ученой корпорации идеального государства.— *202.*

101 Имеется в виду изобретение молниеотвода, сделанное *Бенджамином Франклином* (1706—1790), американским просветителем, государственным деятелем и ученым. Франклин первым доказал электрическую природу молнии.— *203.*

102 *Шарль Жак Александр* — французский физик (1746—1823), изобретатель собственного типа воздушного шара («шарльера»), совершил ряд воздушных путешествий на нем, в том числе над Альпами.— *203.*

103 *Великий канон* — Покаянный Канон св. Андрея Критского, представляющий собой плач души о своих грехах. События ветхозаветной и новозаветной истории — от падения праотца Адама до Вознесения Христова — собраны здесь воедино, их изложение проникнуто духом глубокого сердечного сокрушения. Великий канон — история греха и одновременно история покаяния, восстания и искупления — читается вечером в первые четыре дня Великого поста, а затем на вечернем богослужении пятой недели в среду. «*Откуда начну плакати окаянного жития нашего*» — так начинается Великий канон.— *204.*

104 *Книга Адама*, или Адамова книга — известный памятник апокрифической литературы; его греческая, латинская и церковно-славянская версии были напечатаны во второй половине XIX в. (см.: Н. Тихонравов. Памятники отреченной русской литературы, 1883).— *205.*

105 *Протезилай* — в греч. мифологии сын царя фессалийского города Филаки Ификла, выступивший в борьбе против Трои во главе ополчения на 40 кораблях. Не веря в предсказание, что первый ахеец, высадившийся на берег Трои, погибнет, Протезилай первым соскочил с корабля и был убит Гектором. Культ Протезилая был засвидетельствован в Элеунте, где, по преданию, находилась его гробница.— *206.*

106 Согласно преданию, Византия была основана Византом, главой переселенцев из Милета, сыном бога моря Посейдона.— *206.*

107 Исход израильских племен из Египта и переселение на побережье Средиземного моря, в землю ханаанскую, обещанную Богом в наследство сынам израилевым, датируется XIII в. до н. э. (описан в Книге Иисуса Навина, предводителя евреев после смерти Моисея). Вскоре (X в. до н. э.) устанавливаются прочные контакты с финикийцами, населявшими тогда восточное побережье Средиземного моря и ведшими обширную сухопутную, а затем и морскую торговлю. Войдя в 539 г. до н. э. в состав Персидской державы, Финикия принимала активное участие в греко-персидских войнах, в том числе и в битве при Саламине в 480 г. до н. э., завершившейся полным разгромом персидского флота и лишившей персов и финикиян морских коммуникаций. Начиная с IV в. до н. э. Иудея попадает под власть эллинистических монархий, сначала Македонии, а затем и Рима. В результате гонений на евреев, вспыхнувших после подавления очередного антиримского восстания (66—73 гг.), большая часть населения вынуждена была покинуть страну. В VII в., надеясь вернуть страну своих отцов и Иерусалим, евреи поддержали арабских завоевателей, двинувшихся на Средний и Ближний Восток, а затем и в Западную Европу, оказывали им активную поддержку. Иудаизм повлиял и на складывавшуюся тогда религию ислама. Под *туранским* движением Федоров разумеет походы монголов под предводительством Чингисхана (XIII в.) на Среднюю Азию, Россию, Китай, Западную Европу.— *207.*

108 *Взятие Иерусалима римлянами*, завершившее более чем вековой процесс подчинения Иудеи Риму, произошло в 70 г. н. э.— *207.*

109 *Четвертый крестовый поход*, начавшийся в ноябре 1202 г., завершился взятием Константинополя 12 апреля 1204 г. Gesta Dei per francos — дело Божие, через франков совершаемое *(лат.).* Gesta ideae — дело идеи *(лат.).— 208.*

110 Речь идет об Александре Македонском. См. примеч. 28.— *208.*

[111] Согласно версии, изложенной у Вергилия в «Энеиде», *Эней*, один из участников обороны Трои, по воле богов покидает город в последнюю ночь, прихватив с собой изображения троянских богов. После долгих странствий он прибывает на побережье Италии и основывает Рим. Троянские божества, таким образом, получают новое пристанище на италийской земле, у римлян, которые становятся преемниками славы троянцев.— *208*.

[112] *Пирр* (319 до н. э.— 273 до н. э.) — правитель Эпира; был сыном царя Эакида (по преданию, этот род произошел от *Эака*, который вместе с Посейдоном и Аполлоном участвовал в постройке троянских стен и видел знамение, указывавшее на то, что его потомки возьмут Трою. Пирр, одушевляемый мыслью основать западноэллинскую монархию, предпринял ряд столкновений с римлянами. *Акарнанцы* — жители западной окраины северной Греции (Акарнании), по преданию, идущему от гомеровских поэм, происходившие от героя Акарнана, сына Алкмеона. После битвы при Коринфе (146 г. до н. э.) Акарнания была присоединена римлянами к соседнему Эпиру.— *209*.

[113] *Магомет II* Завоеватель (1430—1481) — османский царь, своей целью ставил завоевание Римской империи, начатое его отцом, Мурадом II. 29 мая 1453 г. взял Константинополь.— *209*.

[114] *Панафинеи* — древнейший аттический праздник в честь Афины Паллады, учрежденный в 729 г. В эпоху Писистрата (560—527 гг. до н. э.) приобрел национальное значение; в него были введены состязания гимнастов и рапсодов, которые пели гомеровские поэмы.— *209*.

[115] *Пелопоннесская война* — война между Афинами и Спартой за гегемонию в Греции (продолжалась с 431 по 404 г. до н. э.). Разгорелась вскоре по окончании в 449 г. греко-персидских войн, в которых афиняне и спартанцы были союзниками. Спор между афинским военачальником *Фемистоклом* и предводителем спартанцев *Эврибиадом* разгорелся перед Саламинской битвой (см. примеч. 107). Фемистокл решительно выступил против намерения Эврибиада отступить к перешейку и защищать лишь Пелопоннес. Когда в пылу спора Эврибиад хотел ударить Фемистокла, тот сказал ему: «Бей, но выслушай». В результате согласие было достигнуто.— *209*.

[116] После смерти Александра Македонского, стремившегося основать мировую монархию, созданная им огромная империя распалась в результате борьбы его преемников (*диадохов*) и на ее месте образовался ряд эллинских государств. Дело Александра завершили лишь римляне, которые, овладев в III в. до н. э. Италией, покорив затем Македонию и бóльшую часть Греции, установив свое влияние в Малой Азии и др. регионах, образовали с 30 г. до н. э. во главе с императором Октавианом огромную единодержавную империю. В 330 г. Константин Великий перенес столицу Римской империи в Византию, придав ей тем самым всемирно-историческое значение.— *209*.

[117] Федоров касается здесь сложной истории взаимодействия иудейской и эллинской культур в эллинистический (IV—I вв. до н. э.) и раннехристианский периоды. Его внимание привлекает обширная литература евреев диаспоры, прежде всего Александрии, как исторического, так и религиозного характера. К последнему роду относились и III—V книги «Сивиллиных оракулов» (сборника изречений сивилл, древних пророчиц), в которых ощутимо сильное влияние иудейской эсхатологии. Пророчества сивилл, прежде всего халдейской, Саббы, или Саббеты, были полны угроз язычникам, проповедовали грядущие бедствия, распадение царств и народов, суд миру и торжество «сынов Израиля». В этот же период возникает и обширная апокалиптическая литература иудеев, продолжающая древнюю традицию ветхозаветных пророков (Книга Еноха, III книга Ездры, Апокалипсис Авраама, Заветы двенадцати патриархов и т. д.), проникнутая напряженным ожиданием «последних сроков», видением тайн будущего мира.— *209*.

[118] Имеется в виду основание Александрии (331 г. до н. э.), которое последовало вскоре после победы Александра Македонского над персами и взятия Тира, последнего оплота персидского флота (332 г. до н. э.).— *209*.

[119] Столкновения евреев (составлявших значительную часть населения Александрии и пользовавшихся привилегиями при династии Птоломеев) с греками начались при Птоломее IV Филопаторе (221—204 гг. до н. э.) и продолжались до еврейского восстания 115 г., после усмирения которого еврейское население надолго почти исчезло из Александрии.— *210*.

[120] *Антиох IV Епифан* (175—164 гг. до н. э.) — представитель династии *Селевкидов*; стремясь ускорить процесс эллинизации подвластных ему народов, уже в самом начале своего царствования стал вмешиваться во внутренние дела Иерусалима, а в 167 г. до н. э. развязал гонения на иудейскую религию: в Иудее был наложен запрет на исполнение законов Торы, Иерусалимский храм был осквернен и наречен святилищем Зевса Олимпийского, вводились языческие культы. Это привело к восстанию иудеев, во главе которого с 166 г. до н. э. встал Иехуда *Маккавей*. Успешные военные действия привели в 164 г. до н. э. к освобождению Иерусалима и восстановлению богослужения в городе. Борьба с Селевкидами, возглавляемая затем братьями Иехуды Иоанатаном и Шимоном, продолжалась до 142 г. до н. э. и завершилась признанием независимости Иудеи.— *210*.

[121] Под *Александрийским учением о Слове* Федоров разумеет учение Филона Александрийского, или Филона иудея (ок. 25 до н. э. — ок. 50 н. э.), философа и богослова, соединявшего иудаизм с греческой философией, прежде всего со стоически окрашенным платонизмом. В системе Филона Слово (Логос, мудрость) является верховной из сил Божества, посредствующих между трансцендентным Богом и тварным миром. Этот разум Божий, идея всех идей, образ Божества, зиждительная сила вселенной. Ожиданием *Мессии*, помазанника, избавителя и спасителя человеческого рода

от первородного греха и смерти, пронизан Ветхий Завет, и прежде всего — книги пророков. Однако пророчества о Мессии трактовались раввинством прежде всего как предсказания о появлении царя-освободителя, который поведет свой народ на борьбу с Римом и, возвысив еврейское царство, установит торжество и господство Израиля над миром. Такое понимание и привело к отвержению истинного Мессии — Иисуса Христа. Федоров касается и еще одного события: основания в начале III в. до н. э. в Александрии *музея*, ставшего одним из главных научных и культурных центров древнего мира. При Александрийском музее с обширной библиотекой работали поколения математиков и астрономов, географов, медиков, философов. Особые же успехи были достигнуты в филологии (в частности, в истолковании и критике греческих поэтов, прежде всего Гомера).— *210.*

[122] Ин. 21:25.— *212.*

[123] Речь идет об *Иустине* Философе, одном из самых значительных апологетов II в. До своего обращения в христианство пытался искать истину в различных философских школах — у стоиков, перипатетиков, пифагорейцев и, наконец, у платоников. После обращения боролся с иудеями и с еретиками-гностиками. Развил учение о почитании ангелов и о демонах, которые произошли от падших ангелов и всеми силами пытаются воспрепятствовать людям обратиться к Богу.— *212.*

[124] *Гретц* (Грец) Генрих (1817—1891) — историк, автор первого монументального труда по всеобщей истории евреев (Grätz. Geschichte der Juden von der ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Bd. 1—11. Magdeburg, 1853—1877 (наиболее полный русский перевод: Грец Генрих. История евреев от древнейших времен до настоящего. Т. 1—12, Одесса, 1904—1908.— *215.*

[125] Согласно библейскому преданию, Каин основал город, назвав его именем своего сына *Эноха* (Быт. 4:17). Точное местонахождение города определить невозможно, с ним отождествляют несколько мест, в том числе г. *Хотан* у северного подножия Кунь-Луня в восточном Туркестане.— *215.*

[126] *Каллимах* (310—240 гг. до н. э.) — греческий поэт, составил так называемые «Таблицы» (первый каталог греческих писателей и их произведений с краткими биографическими сведениями об авторах), а также толковый каталог александрийской библиотеки в 120 книгах.— *217.*

[127] Федоров имеет в виду завоевания франкского короля Карла Великого (742—814), которые привели к образованию обширной империи, и закончившееся в 1054 г. разделение восточной и западной церквей.— *217.*

[128] *Первый крестовый поход*, начавшийся в апреле 1097 г. переходом Босфора и взятием Никеи, пролегал через Малую Азию, Армению, включил в себя осаду Антиохии и завершился взятием 15 июля 1099 г. Иерусалима и утверждением крестоносцев в Сирии.— *217.*

[129] *Борьба за инвеституру* (право назначения на церковную должность и возведение в сан) велась в последней трети XII в. между папой *Григорием VII* (между 1015 и 1020) и римско-германским императором *Генрихом IV* (1050—1106). Когда положение папы в этой борьбе к 1080 г. явно ухудшилось, он был вынужден заключить союз с норманнским князем *Робертом Гюискаром* (ок. 1015—1085), завоевавшим к тому времени Южную Италию и Сицилию и покушавшимся на Византию. В 1078 г. византийский император Михаил VII, вступивший за несколько лет перед этим, под угрозой захвата провинций империи, в дружественные отношения с Гюискаром, был отстранен от власти узурпатором Никифором Вотаниатом. Роберт Гюискар демонстративно с особенным благоволением принял у себя греческого проходимца, выдававшего себя за *Михаила VII*, и предъявил Вотаниату ультиматум: возвращение власти Михаилу или — война. Папа энергично поддерживал планы Роберта, направленные против Византии, надеясь, что это будет иметь большое значение для умаления роли восточной церкви и впоследствии для борьбы с мусульманами, овладевшими святыми местами. В 1081 г. уже при Алексее I Комнине Роберт Гюискар вторгся в Византию.— *218.*

[130] *Вавилонское пленение пап* (1308—1377) — период зависимости папства от французского короля, наступивший вслед за борьбой между церковью и французским королем Филиппом IV, сопроводившийся переселением пап в Авиньон и утратой их влияния на другие страны.— *218.*

[131] *Констанцский собор* (1414—1418) собрался в целях прекращения так называемого «Великого раскола» в Западной церкви (спора между авиньонской и римской куриями за право избрания папы), а также церковной реформы (на необходимости созыва собора особенно настаивали радикально настроенные профессора Парижского университета Пьер Д'Альи, *Иоанн Жерсон* и Никола Клеманж), но в результате нажима со стороны консервативной партии преимущественное внимание уделил борьбе с ересями, в частности — ересью чеха *Яна Гуса* (1369—1415), предшественника реформации, нападавшего на римскую церковь, отрицавшего чудеса и утверждавшего, что все религиозные истины и церковные предписания должны основываться только на Священном Писании, и его сподвижника *Иеронима Пражского* (ок. 1380—1416), сторонника ереси Джона Уиклифа, отвергавшего папство, ряд обрядов и таинств. (И Ян Гус, и Иероним Пражский по приговору собора были сожжены как «нераскаявшиеся еретики».) На соборе присутствовали также приехавший с посольством киевский митрополит *Григорий Цимвлак* и ученый византийский грек *Эммануил Хрисоляр*, находившийся с 1408 г. на службе в папской курии и ведший в 1413 г. с германским императором *Сигизмундом* (1368—1437) переговоры о месте собора. Так как Констанцский собор зашел в тупик по вопросу о церковной реформе, в 1431—1449 гг. был создан *Базельский собор*, на который, помимо вопроса о прекращении Великого раскола, был вынесен и вопрос о соединении церквей — по инициативе тогдашнего императора Византии Иоанна VIII, искавшего прочного союза с запад-

ным миром для спасения восточного христианского региона от разрушения его турками. В результате разыгравшегося конфликта между большинством собора и папой Евгением IV собор был распущен и решение вопроса о воссоединении церквей перенесено на Феррарский собор (см. примеч. 32 к II ч. «Записки»).— *219*.

[132] *Никифор II Фока* — византийский император с 963 по 969 г., отличившийся в свою бытность военачальником многочисленными удачными войнами на востоке против арабов. *13-е правило Василия Великого*, выдающегося представителя греческой патристики (ок. 330—379), изложено им в письме к Амфилохию, касающемся церковных правил и толкования некоторых мест Священного Писания. См.: Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийския, ч. 7. Сергиев Посад, 1892, с. 15.— *221*.

[133] Иван Михайлович *Ивакин* — учитель русского языка Третьей Московской гимназии. Был частым собеседником Н. Ф. Федорова, нередко записывал под диктовку его мысли, переписывал набело его статьи.— *221*.

[134] Речь идет о вражде двух улусов в составе монгольской империи: Золотой Орды (основана в 40-е гг. XIII в. ханом *Батыем*, совершившим поход в Восточную и Центральную Европу) и образовавшегося в конце 50-х гг. на территории Ирана в результате походов хана *Гулагу* (на Арабский халифат, в Сирию и Египет) мощного монгольского государства Гулагидов. Эта борьба особенно усилилась после перенесения в 1260 г. столицы империи из *Каракорума* в Пекин, что ослабило контроль верховного правителя над монгольскими улусами. Византийский император Ласкарис, не желавший усиления Золотой Орды, старался поддержать Гулагидское государство и всячески препятствовал политике Золотой Орды, направленной на союз с мамелюкскими султанами в Египте.— *222*.

[135] *Филипп II* — см. примеч. 88. — *223*.

[136] *Альбигойцы* — дуалистическая секта, распространившаяся в начале XI в. в Италии и Южной Франции и ведущая свое происхождение от ереси павликиан, приверженцы которой обосновались в Византии еще в IV в. Проповедовали аскетизм, возвращение к чистоте и простоте апостольского века. *Иоахим Флорский* (ок. 1132—1202) — итальянский мыслитель, аскет и богослов, создатель концепции «трех эпох» мировой истории: эпоха Бога-Отца (Ветхий Завет, время страха и закона), эпоха Бога-Сына (Новый Завет, время премудрости и сыновства) и эпоха Духа Святого, или время Вечного Евангелия, торжества свободы и любви, перехода к Царствию Божию.— *223*.

[137] *Сен-Пьер* (1658—1743) — французский аббат, публицист, автор книги «Проект вечного мира» (1713), в которой он предлагал объединить — независимо от вероисповедания — все европейские страны, включая Россию, в единый союз с общими законодательными и судебными органами и единой конституцией. Оказал влияние на крупнейших философов нового времени.— *225*.

[138] Имеется в виду «История упадка и разрушения Римской империи» (1776—1788), рассматривающая историю Рима и Византии с конца II в. до 1453 г., английского историка XVIII в. Эдуарда *Гиббона*.— *225*.

Часть IV

Наиболее важная для усвоения взглядов Федорова часть «Записки», развивающая идеи регуляции природы, управления космическими процессами. Федоров выделяет два основных вопроса регуляции — «продовольственный» и «санитарный», которые вмещают в себя всю совокупность задач человека в деле управления слепыми силами природы. В этой части обосновывается идея о том, что человечество не ограничится пределами Земли, неизбежно заселит космос и станет его активным преобразователем, излагается ряд конкретных проектов метеорической и космической регуляции. Здесь же Федоров пытается наметить возможные пути имманентного воскрешения. Первый из них связан с необходимостью гигантской работы всего человечества по собиранию рассеянных частиц праха умерших и сложению их в тела. Такой путь восходит к философским интуициям некоторых христианских эсхатологов, которые, следуя Аристотелю, высказывали предположения, что «душа», т. е. некий формообразующий принцип человека, как бы «отмечает» каждую вещественную частичку его тела, так что и в посмертном рассеянии они сохраняют индивидуальную печать (в наше время на этом основана идея «клонирования» в биологии, создания целого организма по одной клетке, как известно, уже несущей в себе всю информацию о нем). С другой стороны, у Федорова воскрешение мыслится в родственно связанном ряду, т. е. буквально сын воскрешает отца как бы «из себя», отец — своего отца и т. д. вплоть до первоотца и первочеловека. Подразумевается возможность восстановления предка по той наследственной информации, которую он передал своим потомкам. Философ постоянно подчеркивает значение наследственности, необходимость тщательного изучения себя и предков. Эту задачу он возлагает на идеальные общины, уклад жизни и деятельности которых подробно представлен мыслителем в этой части. В федоровской общине, психородовой ячейке человечества, вступившего на путь «общего дела», все становятся исследователями и самоисследователями, ведут психофизиологические дневники, стремясь прежде всего к выявлению, просвечиванию в себе образов отцов и матерей. Каждый человек, сколько бы он ни жил, в конечном итоге должен найти свое место в подробнейшей генеалогической описи человече-

ства; генеалогия, эта узкая и сословная наука, служившая чаще всего средством родовой гордости и превозношения, призвана стать всеобщей и священной. Так созидается родственная генетическая «палеонтология», ищущая и восстанавливающая все посредствующие, все исчезнувшие звенья единой семьи народов, создавая предварительные, так сказать, теоретические предпосылки для реального восстановления умерших.

Но главное для Федорова — философское обоснование принципиальной возможности бессмертия и воскрешения, как нравственной, так и физической. Окончательные пути и средства откроет лишь труд исследования и опыта. Безусловно одно: сама смерть, ее причины, изменения, происходящие с человеческим организмом в процессе умирания, и особенно посмертное состояние, по Федорову, должны войти в круг изучения и эксперимента. Важное место в этой части «Записки» занимает и вопрос о трансформации эротической энергии. Мыслитель ставит его в самой общей форме. Он не просто отрицает плотскую любовь, что привело бы к аннигиляции силы этой энергии. Скрыто полемизируя с Толстым, прежде всего с идеями его «Крейцеровой сонаты», Федоров различает отрицательное и положительное целомудрие. Отрицательное целомудрие, сохранение аскетической девственности, внутренне противоречиво; оно далеко не достаточно, это лишь оборонительная война, которая не дает настоящих положительных результатов, а при своей абсолютизации ведет к самоубийству человеческого рода. Посту — отрицательному аскетизму — Федоров противопоставляет воссоздание своего организма, заменяющее питание (автотрофность, по Вернадскому), отрицательному целомудрию — положительное, которое требует действительно полной мудрости, в смысле полного обладания своими силами и энергиями мира, идущими на воссоздание умерших, преображение и их, и себя.

[1] Федоров ссылается на 34-ю песнь «Ада» Данте из его «Божественной комедии», в которой изображен последний, четвертый пояс девятого круга ада. Здесь, в самом центре земли, караются предатели своих благодетелей: по грудь вмерзший в недра ледяного слоя Люцифер; три его пасти терзают еще трех грешников: Брута и Кассия, убийц Юлия Цезаря, и Иуду Искариота, «страдающего всех хуже». Федоров имеет в виду прежде всего Иуду. Для подтверждения необходимости всеобщего прощения грешников Федоров приводит высказывание Христа из Евангелия от Иоанна (8:7).— *228*.

[2] *Зенды* — древние иранцы. Федоров производит это название от слова «зенд», вошедшего в европейскую филологию XIX в., но фактически неправильного названия древнеиранского языка, на котором написана «Авеста», священная книга зороастризма. В ней повествуется, как в конце света из потомства пророка Заратустры родится великий пророк Саошьянт, при котором зло будет окончательно повержено, совершится воскресение всех умерших, грешный мир погибнет в огне, самый ад исчезнет и начнется преображенная вечная жизнь. Федоров высоко оценивал выраженное в зороастризме отрицание непротивления злу, пассивности, требование активной борьбы со злом, веру в возможность полного искупления мира. Он по-своему развивал выраженную в «Авесте» точку зрения на земледельческий труд как на великое спасительное занятие, торжество благого начала Ахурамазды (Ормузда) над духом разрушения Анхра-майнью (Ариманом).— *232*.

[3] *Филологической пятидесятницей* Федоров символически обозначает свою излюбленную мысль о необходимости создания единого мирового языка, основанного на общем всем народам праязыке. Необходимо учитывать, что XIX в. ознаменовался значительными успехами сравнительно-исторического языкознания индоевропейских языков, и в середине века А. Шлейхером даже была предпринята первая серьезная попытка праязыковой реконструкции.— *234*.

[4] *Мелетий Пигас* (ок. 1545—1601) — александрийский патриарх, содействовал учреждению в Москве патриаршества. Большая часть его писем и посланий посвящена делам православия в Польше и Западной Руси. См.: И. И. Малышевский. Александрийский патриарх Мелетий Пигас и его участие в делах русской церкви. Киев, 1872.— *236*.

[5] *Симония* — продажа и покупка священного сана. Слово происходит от имени Симона-волхва, по церковному преданию современника апостолов, родоначальника гностицизма и всех ересей. Симон предложил Петру и Иоанну деньги за сообщение ему секрета низведения Св. Духа на крещаемых, за что был строго обличен. В средние века симония часто осуществлялась под покровительством пап, положила начало системе индульгенций.— *236*.

[6] Федоров иронически (в отрицательной форме) перефразирует слова Первосвященнической молитвы Христа, неоднократно приводимые им в качестве формулы всеобщего единства, необходимого для осуществления «общего дела» (см. примеч. 24 к I ч. «Записки»).— *238*.

[7] *Крейсерство* — так назывались в конце прошлого века разъезды военных кораблей (крейсеров) по морям и океанам для захвата неприятельских торговых судов. Существовало со времени Парижской морской декларации 1856 г. Захваченные суда считались добычей крейсера. В мирное время крейсерство использовалось для защиты государственных интересов страны в дальних морях (в деле различных промыслов и т. д.). У Федорова это слово часто употребляется в расширенном смысле как создание сил, осваивающих моря и океаны, даже как «воздухоплавание».— *240*.

[8] Федоров перечисляет деятелей религиозно-реформаторского просветительского общества

«Брахмосамадж», организованного в 1828 г. *Рам-Могун-Роем* (Рам Мохан Раем) (1772—1833) — индийским общественно-политическим деятелем, философом, который разработал деистическую религиозно-философскую систему, сочетавшую ряд библейско-христианских элементов с очищенным от крайностей индуизмом (отрицание каст, детских браков, самоубийства вдов). Общество «Брахмосамадж» представляло ограниченную группу бенгальской интеллигенции, лояльную к английским властям. В 60-е гг. общество раскололось на две группы. Первую возглавил *Дебендра-Нат-Тагар* (Дебендранатх Тагор), отец Рабиндраната Тагора, вторую — *Кешуб-Чандер-Сен* (Кешобчондро Шен). В начале XX в. обе группы потеряли какое-либо общественное значение.— *242.*

[9] *Фаустин* — римский пресвитер второй половины IV в., принадлежал к партии люцефириан, крайних противников арианства. Известен полемическим сочинением о Троице.— *244.*

[10] Вероятно, имеется в виду Берлинский конгресс 1878 г., созванный по инициативе Англии и Австрии, недовольных условиями Сан-Стефанского мира, заключившего русско-турецкую войну 1877—1878 гг. Русское правительство оказалось на конгрессе в изоляции и вынуждено было пойти на ряд уступок, лишивших его большей части политических приобретений войны, существенно ограничивших самостоятельность и территории славянских государств Балканского полуострова.— *246.*

[11] В связи с цитатой из статьи русского экономиста В. Г. Трирогова «Податная десятина», в которой на примере одной из сельских общин Саратовской губернии анализируются условия общинного землепользования в России, Федоров выделяет те работы, в которых намечались первые шаги к метеорической регуляции. *Доминик Франсуа Араго* (1786—1853), французский физик, астроном и метеоролог, в своей ученой записке «Notice scientifique sur le tonnère» (рус. пер.: «Гром и молния». СПб, 1859) в гл. 42, § 3 «О пушечных выстрелах как средстве для рассеяния гроз» собрал интересные свидетельства о таком способе борьбы с грозой и градом. Федоров также отсылает к публикациям наследия *В. Н. Каразина* (см. примеч. 4 к I ч. «Записки»): в «Русской старине» его «Записки о приложении электричества к потребностям человека», в которой он предлагает проект «электро-атмосферного снаряда» для использования грозового электричества, и в «Сборнике исторических материалов» его письма к Аракчееву от 9 апреля 1814 г. с предложением начать опыты с этим снарядом.— *253.*

[12] Федоров цитирует популярную книгу «Elementary lessons in astronomy». London, 1873 («Элементарные уроки астрономии») английского астрофизика Джозефа Нормана *Локьера* (1836—1920), известного своими исследованиями Солнца.— *253.*

[13] *Фридрих Фребель* (1782—1852) — немецкий педагог, теоретик дошкольного воспитания, автор философско-педагогического труда «О воспитании человека» (1826). Под «мирами» Фребеля Федоров имеет в виду впервые созданные им «детские сады», их «природосообразную» методику воспитания, страдавшую жесткой регламентацией деятельности детей, формализмом и педантизмом. В России в 70-х гг. возникли «фребелевские общества», открывшие детские сады и учебные заведения для подготовки воспитателей.— *260.*

[14] *Меру* — в индийской мифологии гора наподобие Олимпа, жилище богов, согласно толкованию Федорова — обожествленных предков. Помещалась в самом центре Земли. В этом сказочном образе отразился древний культ вершин, возможно, смутное воспоминание о памирской прародине арийского племени, позднее пришедшего в Индию. Федоров связывал значение слова «Памир» с Меру, усматривая в первом реальную прародину человечества, а во втором — ее мифологический аналог («гору предков»).— *261.*

[15] Федоров перечисляет ряд древнейших городов мира: *Вавилон*, известный с III тыс. до н. э., столицу Мидийского царства *Экбатану*, упоминаемую с XII в. до н. э., и *Иерусалим*, главный город древней Палестины, расположенный на склонах трех гор, в том числе и горы Мориа, на которой, по библейскому преданию, Авраам собирался принести в жертву своего сына Исаака. Для Федорова эти города в своей изначальной основе были «кремлями», защищавшими прах предков, т. е. символически представляли «Памир», могилу праотцев человеческого рода.— *262.*

[16] Декларация прав *(франц.).— 263.*

[17] Имеется в виду *Берлинский конгресс* (см. выше примеч. 10). Хотя в деле освобождения балканских народов этот конгресс и был шагом назад по сравнению со Сан-Стефанским договором, он подтвердил независимость Болгарии, Сербии и Румынии, отвоеванной в результате русско-турецкой войны 1877—1878 гг.— *265.*

[18] *Закхей-мытарь*, «начальник мытарей», т. е. сборщиков налогов, «и человек богатый», принимает учение Христа, каясь в прежних грехах: «Половину имения моего я отдам нищим и если кого в чем обидел, воздам вчетверо» (Лк. 19: 2—8). Для Федорова имеет символическое значение «кающегося индустриализма».— *268.*

[19] Федоров перечисляет ряд современных ему немецких ученых, исследования которых, по его мнению, могут быть полезны в деятельности общины, вставшей на путь «общего дела». *Эрнст Генрих Вебер* (1795—1878) — физиолог, создатель различных методик и приборов для изучения органов чувств, заложил основы экспериментальной психологии, развитой в трудах Фехнера и Вундта. *Густав Теодор Фехнер* (1801—1887) — физик и психолог, развивал идеи психофизики, изучаю-

щей соотношения физических и психических явлений («психофизический параллелизм»). *Вильгельм Вундт* (1832—1920) — физиолог, психолог и философ, создатель первой в мире психологической лаборатории, подчеркивал значение непосредственного опыта, самонаблюдения, исследования фактов сознания как основного предмета психологии.— *269*.

[20] Федоров имеет в виду Россию и Англию.— *273*.

[21] См. примеч. 5 к II ч. «Записки».— *274*.

[22] Притча о работниках «последнего часа», уравненных в плате хозяином виноградника с работавшими весь день, что и вызвало ропот последних; имеет в виду Царствие Небесное, равно принадлежащее всем рано или поздно вступившим на праведный путь (Мф. 20:1—16). Ропот работников, по мнению Федорова, свидетельствует о низком, «юридическом» уровне их сознания, в которое еще не вмещается новая евангельская нравственность, идея всеобщего спасения.— *274*.

[23] Мф. 20:15.— *274*.

[24] Речь идет о знаменитом «Слове огласительном во святый и светоносный день преславного и спасительного Христа Бога нашего Воскресения» константинопольского архиепископа и церковного оратора *Иоанна Златоуста* (ок. 350—407), автора более 800 проповедей, настоящей энциклопедии христианского нравоучения. В этой проповеди выражена надежда на прощение всех, вне зависимости от суммы заслуг («часа вступления на путь спасения»).— *274*.

[25] Ин. 12:31.— *275*.

[26] Федоров цитирует статью русского зоолога Виктора Андреевича Фаусека (1861—1910) «Паразитизм личинок Anodonta» (Записки Имп. Академии наук, физ.-мат. отд., т. 13, № 6, 1903).— *278*.

[27] *Альтруизм* — неологизм, введенный французским философом-позитивистом *Огюстом Контом* (1798—1857).— *278*.

[28] *Тримурти* — индуистская «троица» богов Брахмы, Шивы и Вишну, трех форм проявления верхнего божества (ей предшествует ведическая «троица» Агни, Вайю и Сурья). Каждый член тримурти представляет отдельное и самостоятельное мифологическое лицо, олицетворяющее определенный природно-космический процесс: Брахма — созидание, Шива — разрушение, Вишну — охранение.— *281*.

[29] «Не кради» — Исх. 20:15.— *289*.

[30] Лк. 10:38—42.— *290*.

[31] Обосновывая возможности «космотеллурической науки и искусства» в деле воскрешения, Федоров ссылается на вывод французского ученого и философа Пьера Симона Лапласа (1749—1827) о мировом интегральном уме (см.: Лаплас. Опыт философии теории вероятностей. М., 1908, с. 9).— *293*.

[32] Слова из последнего монолога Фауста в 5-м действии трагедии Гёте.— *296*.

[33] Фауст привлекал пристальное внимание Федорова как один из образов мировой литературы, воплотивший тип западного, бюргерского сознания. В своей критике образа Фауста Федоров выявил ряд черт, связанных с его индивидуализмом, гедонистическим идеалом полноживущей личности, объявшей весь круг земной. Сам тип действия Фауста в конце трагедии — не общий, коллективный, а одинокий, индивидуалистический.— *298*.

[34] Ин. 18:36.— *298*.

[35] Возглас иерея на Божественной литургии.— *299*.

[36] Я — хлеб живой, сшедший с небес: ядущий хлеб этот будеть жить вовек; хлеб же, Который Я дам, есть Плоть моя... (*церковно-слав.*).— *303*.

[37] Многое и другое сотворил Иисус: но если бы писать о том подробно, то думаю, и самому миру не вместить бы написанных книг (*церковно-слав.*).— *303*.

[38] *Крес* — летний солнцеворот, Иванов день.— *303*.

[39] *Кресение, кресить* — в славянских языках означало и высекать огонь из кремня, и воскрешать, оживлять.— *303*.

[40] *Парджанья* (Парьянья) — в древнеиндийской мифологии бог дождя и погоды, грома и молнии. В его имени тот же корень, что и в других названиях индоевропейских громовержцев (ср. литовское — Перкунас, Перкун, славянское — Перун).— *304*.

[41] *Непреоборимая Стена* — выражение из тропаря канона молебного ко Пресвятой Богородице. *Взбранная Воевода-Свободительница* — несколько видоизмененное начало акафиста Благовещению Пресвятой Богородице.— *305*.

[42] Издатели делают здесь примечание: «писано в 1897 году!» В декабре 1897 г. Россия заняла Порт-Артур под предлогом оохранения «территориальной неприкосновенности Китая», что вызвало возмущение Японии.— *306*.

[43] *Джемшид* — царь начальных времен мира, упоминаемый в «Авесте».— *307*.

[44] *Туран* и *Иран* — два важнейших историософских понятия у Федорова. Тураном с давних пор называлась обширная часть евразийского материка, занятая в основном пустынями и степями и населенная воинственными кочевыми тюркскими племенами. Само слово «Иран», или «Эран», означало первоначально страну арийцев в противоположность «Анерану», стране неарийцев (позднее — Туран). В отличие от пустынно-смертоносного Турана древний Иран, создавший «Авесту»,

где выражена вера в конечное торжество сил добра и преображение мира, для Федорова — символ победы Жизни. Примирение Ирана и Турана возможно, по его мысли, в «общем деле» регуляции природных стихий.— *307*.

ВОПРОС О ВОССТАНОВЛЕНИИ ВСЕМИРНОГО РОДСТВА. СРЕДСТВА ВОССТАНОВЛЕНИЯ РОДСТВА

Собор

Само обобщающее название этой работы (ее «шапка») отсылает читателя к основному произведению Федорова: «Вопрос о братстве... Записка от неученых к ученым». «Собор», по существу, одна из самостоятельных частей этого труда. Издателями двухтомника Федорова она была напечатана отдельно от «Вопроса о братстве...», очевидно вследствие ярко выраженного особого предмета рассмотрения: речь в «Соборе» идет прежде всего о приложении искусства, точнее живописи, к общему делу, о проекте поучительного храма-музея, а также о новом понимании мыслителем проблемы вселенского собора.

Писался «Собор», как и основная часть «Записки», во второй половине 80-х гг. XIX в. Датировка основывается на анализе самого текста.

Работа — достаточно сложная по своему построению, основные ее темы развиваются полифонически связанно в напряженном поле общего контекста учения всеобщего дела. Мысль Федорова отправляется от духа постановлений VII Вселенского собора, утвердившего необходимость «внешнего выражения» для религиозной мысли и чувства, защитившего иконопочитание, воспитывающий священным религиозным искусством храм и — что для мыслителя особенно ценно — моление за умерших (вселенский синодик), а также почитание мощей святых. Как известно, основным аргументом за иконопочитание св. Иоанна Дамаскина (ок. 675 — до 753), подготовившего своими трудами определения последнего Вселенского собора, стал сам факт вочеловечения Иисуса Христа («слово стало плотию»). То, что Божественное начало обрело зримую плоть, метафизически обосновывало саму возможность творить иконы, создавать явленные образы, в которых воплощалось бы духовное, божественные, святые лица и сущности. Опираясь на соборные догматы, развивая логику, лежащую в их основании, Федоров расширяет идею признания сакрального искусства, т. е. наглядно-материального выражения духовных начал, до необходимости религиозного Дела, осуществления в действительности Божественного идеала. Эта предельная перспектива постоянно просматривается в этой работе, придавая истинный смысл размышлениям о синодиках, о храмовых росписях, о новой роли будущего Вселенского собора и множеству других мыслей.

Придавая огромное значение поминовению умерших, шире — памяти о прошлом как основе всякой религии и культуры, Федоров обращается к понятию синодика (букв. «помянник», поминальный список умерших); он становится у него своеобразным первознаком, метакодом, с помощью которого мыслитель прочитывает историю и культуру: и первоначальное знание было родословием (своего рода синодиком), и кладбища с надгробными памятниками — пространственный синодик, распростертый по лицу земли, доносящий до нас вести не только христианской (катакомбы), но и дохристианской древности (курганы, каменные бабы и т. д.), и храмы в двух их значениях: и как культовых зданий, которые строились обычно на крови мучеников, вырастали из надгробного памятника (их «зародыша»), и как прихода живых, поминающих на службе умерших,— тоже выражение синодика, да и музеи, и учебники истории, если хотите, секуляризованные синодики... В пространном анализе синодика у Федорова особенно выразительно проявляется своеобразно семиотический характер его мышления. Синодик как опредмеченная и индивидуализированная (по лицам) память несет в себе воскресительный импульс, и все большее расширение и углубление (детализация) синодика, ведущие к примирению ныне разделенных и враждующих народов,— одна из задач человечества, вставшего на путь всеобщего дела.

Вторым средством к единению, предложенным последним Вселенским собором, кроме синодика, был, говоря словами Федорова, «иконописный поучительный храм». Продолжением собора, по мысли Федорова, стало широко развернувшееся и на Востоке и на Западе «строительно-иконописное движение», которое постепенно утратило свою силу, особенно с утверждением «иконоборческого» протестантизма, отказавшегося и от икон, и от поминовения умерших (но перенесшего и то и другое, по остроумному замечанию философа, в музеи). По Федорову, объединение разделенных ныне церквей возможно в общехристианском Деле, задачи которого глубже всего символически запечатлены в церковной службе, особенно пасхальной, и в иконописи. Путь к такому объединению лежит через введение нового принципа активного христианства: превращение догмата в заповедь и выдвижение на первый план художественно-символического, воспитательного значения обряда (эстетического богословия).

Активному христианству Федоров предполагает дать «архитектурно-живописное выражение», которое раскрыло бы с равной силой и историю как факт, и историю как проект дела регуляции и воскрешения, обóжения и преображения человека и мира. В связи с этим проявляется особый интерес мыслителя не только к византийскому и древнерусскому искусству (в их каноне он преимуще-

ственно планирует свои фрески и иконы), но и к тем попыткам монументальной росписи, в которых отразилось мировоззрение нового времени, будь то работы Рафаэля в Ватикане или росписи Корнелиуса, Каульбаха, Шенавара, выразившие эклектичную религию человечества XIX в. В примечании В. А. Кожевникова к письму Федорова (от 21 июля 1901 г.), в котором тот пишет о своих работах, посвященных монументальным росписям, его ученик приводит конкретные сведения о занятиях Николая Федоровича западными художниками: «Шенаваром Н. Ф. заинтересовался в книге Теофиля Готье; потому я выписал для него репродукции картонов Шенавара, Армбрустера, которые он внимательно изучал; но очень не по вкусу пришлась ему Divina Tragedia, картина Шенавара в Люксембургском Музее. Много работал он и над концепциями Корнелиуса» (ОР РГБ. Ф. 657. К. 3. Ед. хр. 3. Л. 108). Запись Кожевникова нуждается в небольшом конкретном комментарии. Книга Т. Готье « L'art moderne » (Р., 1856) («Современное искусство») включала среди прочих работ шесть статей французского критика под общим заглавием « Le Pantéon, peinture murale par Chenavard » («Пантеон, настенная роспись Шенавара»), появившихся впервые в газете « La Presse » в 1848 г. В них в деталях был представлен шенаваровский проект росписи Пантеона, который разбирает в «Соборе» Федоров. Кожевников выписывает для Федорова и книгу « Paul Chenavard et son oeuvre », réprod. et publ. de F. Armbruster, texte par Abel Peyrouton. Lyon, 1887 («Поль Шенавар и его творчество», публ. и репрод. Ф. Армбрустера, текст Абеля Пейрутона. Лион, 1887).

В статье «Собор» мы сталкиваемся с ярким образцом особой федоровской проективной критики, когда разбор художественного произведения превращается одновременно в проект того, каким оно должно было бы быть, если бы сумело подняться на высоту вселенской христианской задачи. (Такое сотворчество дает интересные результаты: оно раскрывает часто незамечаемые слабости идеала автора, умеет представить произведение как открытую творческую возможность, приглашающую к размышлению и активному сотрудничеству зрителя и читателя.)

Планируемые Федоровым росписи образовательно-поучительного храма-музея, осмысленные заданием дать целостное видение прошлого и будущего, одушевлены идеей синтеза религии, науки и искусства в общем богочеловеческом Деле.

Тем же пафосом синтеза отмечено и его новое видение Вселенского собора как постоянно действующей совокупности всех международных съездов, в которых и духовные, церковные деятели, и светские, представители всех отраслей знания и науки, объединяются в общей цели — исследования и разрешения вопроса о «неродственности» всех видов, от религиозной (расколы, секты, толки), социальной (отношения народов, классов, людей друг к другу) до «неродственного» отношения к нам природы, стихийных природных сил, несущих разрушение, голод, гибель (для чего и необходимо участие естествознания).

Отметим и предложенную в статье оригинальную классификацию религий, основанную на исследовании их связи с бытом народов, их способом пропитания, а также степени близости к «религии совершенства», к религии, какой она «должна быть».

[1] См. примеч. 61 к III ч. «Записки».— *309.*

[2] *Штундизм* — название ряда сект 60—90-х гг. XIX в. рационалистического, протестантского толка, распространившихся первоначально на юге России и в Малороссии. Название произошло от немецкого Stunde — учебный час; время религиозных чтений для батраков в южных немецких колониях России. В 80-е гг. общины штундистов (называвших себя духовными христианами, евангельскими христианами) проникли уже в центрально-черноземную полосу. В 90-е гг. фактически слились с баптистами.— *309.*

[3] Уже в 60-е гг. XIX в. в лоне англиканской протестантской церкви, существующей с XVI в. и имеющей статус государственной в Англии, в организации и культе которой сохранилась близость к католицизму, возникло стремление к сближению с православной церковью. В Англии образовалась Ассоциация восточной церкви, в Америке — греко-русский комитет, ставившие целью знакомство англикан с православием, а православных — с англиканством для их возможного соединения в единой церкви. В 1888 г. по случаю 900-летия крещения Руси архиепископ Кентерберийский Эдуард Бенсон, единственный из представителей западных церквей, направил приветственное послание киевскому митрополиту Платону с изложением общих задач и получил сочувственный ответ. В том же году Ламбетская конференция англиканской церкви выразила желание еще более полного общения с православной церковью в борьбе против единого врага — современного католицизма, и особенно его догматов о непогрешимости папы и непорочном зачатии Девы Марии.— *309.*

[4] Федоров имеет в виду собственную формулировку. См. вопрос IV из работы «Супраморализм».— *310.*

[5] См. преамбулу. *Синодиком* называлась также часть «чина православия» (см. выше примеч. 1), посвященная не анафематствованию еретикам («высшая мера» церковного наказания), а «вечной памяти» православным подвижникам, всем праведникам со времен Ветхого Завета. В России втор. пол. XVII—XVIII в. название «*Синодик*» носили книги, включавшие византийские и русские сказания, а также повести из «Великого Зерцала» (см. ниже примеч. 22).— *311.*

[6] *Диптих* — в Древней Греции и Риме две скрепленные дощечки из слоновой кости, покрытые воском и служившие для записей. В древней христианской церкви — богослужебный предмет, скла-

день из дерева или благородного металла, украшенный сценами из Священного Писания, использовался преимущественно как синодик, поминальная таблица, включавшая наиболее достойных чад церкви. *Святцы* — месяцеслов, содержавший в календарном порядке список святых по дням их поминовения. Святцами именовалась и специальная церковная книга, в которую входили месяцеслов, пасхалия, подвижные религиозные праздники и ряд молитв.— *311.*

[7] Для подкрепления своей мысли Федоров соединяет в одну три проповеди *Иоанна Златоуста* (см. примеч. 24 к IV ч. «Записки»). Первая из них, «Беседа о кладбище и о кресте», была произнесена епископом Антиохийским за городом в 392 г. в великую пятницу, когда церковь отмечает схождение Христа во ад и освобождение Им оттуда праотцев. Иоанн Златоуст так объясняет выбор места проповеди: «Так как сегодня Иисус нисшел к умершим, то и мы собираемся здесь. Поэтому самое место названо усыпальницею, дабы ты знал, что скончавшиеся и лежащие здесь не умерли, но покоятся и спят» (Творения св. Иоанна Златоуста, т. II, кн. I. СПб., 1896, с. 432). Две другие (вторая из них представляет по существу вариант первой) не датированы издателем, хотя и печатаются непосредственно за «Беседой о кладбище и о кресте». Обе из них также были произнесены на страстную пятницу и по содержанию и духу примыкают к первой. Вот их соответствующие названия: «Беседа первая о кресте и разбойнике и о втором пришествии Христа и о непрестанной молитве за врагов» и «Беседа вторая о кресте,— сказана во святой и великий пяток,— и об исповедании разбойника, и о том, что надо молиться за врагов». В них высказывается мысль, дорогая Федорову, о великом значении покаяния разбойника на кресте как указания возможности спасения для самых грешных в человечестве.— *311.*

[8] *Синодик, составленный по благословению первого патриарха всероссийского Иова* (?—1607) — представляет собой небольшую рукопись XVII в., на 40 листах, написанную полууставом (хранится в ОР РГБ, бывшем Румянцевском музее, где работал Федоров). Упоминаемые Федоровым факты приводятся в обширном предисловии, составляющем почти половину текста и содержащем поучения о необходимости христианского поминовения усопших. Синодик этот разбит на две части. В первой части, которая, как говорится в ее заглавии, «составлена наподобие вселенского канона (вселенского поминовения умерших.— *Сост.*), который творится по усопшим в мясопустную субботу», находим чин так называемой «общей памяти», поминания всех «от века почивших», скончавшихся самой разнообразной и ужасной смертью, вплоть до самоубийц, «от своих рук умерших». Вторая, небольшая часть содержит имена усопших: «вселенских патриархов, царей и цариц, преосвященных митрополитов, благоверных князей, княгинь и чад их» и т. д.— *311.*

[9] Что душа, со грехом отходящая от здешней (земной жизни), не обретет помощи, даже если и будет поминаема в приношении и молитве» (*церковно-слав.*).— *312.*

[10] Царствование *Михаила Федоровича* (1596—1645), основателя династии Романовых, при котором патриархом был *Иосиф* (1642—1652), непосредственно предшествовало церковному расколу.— *312.*

[11] В статье «Иуда Искариот» («Православное обозрение», 1883, № 9, с. 37—82) церковный писатель и богослов *Митрофан Дмитриевич Муретов*, рассматривая различные версии о мотивах предательства Иуды, решительно отвергает ту точку зрения, что учеником Иисуса руководила корысть. По его мнению, Иуда, иудей из города Кариота, человек незаурядный, который, без сомнения, «имел в себе задатки быть истинным апостолом» (недаром Иисус избрал его «в число довереннейших учеников»), вначале горячо и беззаветно уверовал в Учителя, оставил дом свой и последовал за ним. Но вера его на деле не выходила за рамки общеиудейского ожидания Мессии и грядущего царства Израиля. Поэтому, когда в проповеди Христа в последнюю неделю Его земной жизни все сильнее зазвучали слова о «Своей смерти», о гонениях, которые претерпят Его ученики, Иуда разочаровался в божественном посланничестве Иисуса, увидел в нем лжепророка и сразу ощутил глубину собственного отпадения от веры своего народа. Акт предательства был вызван стремлением оправдаться в глазах правоверных иудеев и вернуться перед праздником Пасхи в лоно отеческой веры. Однако очень скоро — после суда над Иисусом в синедрионе и у Пилата, где, как предполагает Муретов, Иуда присутствовал, видел всю несправедливость суда, лживость судей, сомнение Пилата в вынесении приговора и, наконец, поведение Иисуса,— он убедился в невинности Учителя и разочаровался в мессианском идеале, слыша, как первосвященники кричали Пилату: «Не имеем другого царя, кроме кесаря». Тогда, придя в храм со словами «согрешил я, предав кровь невинную» (Мф. 27:4), он бросил тридцать сребреников, «пошел и удавился» (Мф. 27:5).

Федоров использует такой взгляд Муретова для утверждения того искупляющего эффекта, который рождается из знания и понимания природы человека, истории жизни, мотивов поведения и т. д. Раскрытие сокровеннейших истоков зла, уходящих в саму смертную природу человека, той сложнейшей цепи причин, которая привела к злодейству, раскроет изнутри преступника, сделает его нам понятным и даже в определенном смысле близким. «Понять — значит простить» — в этой пословице для Федорова большой мировоззренческий смысл. Но чтобы простить действительно страшного, непростительного злодея, того же Иуду, надо понять очень многое, чуть ли не весь свиток истории мира и человека должен заговорить ясными, окончательными глаголами.— *312.*

[12] *Юрий Крижанич* (ок. 1618—1683) — хорватский ученый, долгое время живший в Малороссии и России, автор неизданного труда по русской истории и сочинения о русском государстве

в XVII в. «Политика» (напечатанного проф. Бессоновым в «Приложении к Русской Беседе» за 1859 г. и отдельным изданием в 1860 г.). Привлекал внимание Федорова как один из первых проповедников идеи панславизма.— *313.*

[13] В автобиографических записках «Хроника моей жизни» известный церковный археолог, архиепископ Тверской *Савва Тихомиров* (1819—1896) вспоминает о своей встрече в 1849 г. в Москве с протоиереем Троицкой церкви, располагавшейся в Троицком переулке, *Иваном Степановичем Орловым.* Этот священник, весьма образованный (хотя он и не учился в духовной академии) и написавший несколько книг, был известен еще и тем, что, «желая сохранить в памяти потомства имена более усердных или чем-либо замечательных лиц из своих прихожан, он завел при своей приходской церкви Синодик (огромной величины фолиант), в который вносил по смерти их более или менее подробные о них сведения» (Хроника моей жизни. Автобиографические записки высокопреосвященного Саввы, архиепископа Тверского и Кашинского, т. I. Сергиев Посад, 1898, с. 423). Об этом Синодике см. замечательную резолюцию митрополита Московского Филарета от 24 августа 1860 г. (Душеполезное чтение, 1881, № 5, с. 121).— *314.*

[14] «Сказание святых отцов о том, как святые апостолы узаконили и святые отцы на седьмом соборе в Никее постановили поминать души усопших» (*церковно-слав.*).— *314.*

[15] Лк. 22:19; I Кор. 11:25.— *314.*

[16] Федоров дает, очевидно, собственный перевод места из проповеди св. *Григория Нисского* «Против отлагающих крещение». См.: Творения Святого Григория Нисского, ч. 7. М., 1865. «Дайте мне имена, чтобы я внес их в видимые книги и записал чернилами, а Бог означит их на негиблющих досках...» (с. 435).— *314.*

[17] *Жальники* — могильники славян и племени води в Новгородской и Псковской областях (XII—XV вв.) в виде холмиков, обложенных камнями. *Курганы* (от слова тюркского происхождения) — надмогильные насыпи из земли или камня, чаще всего конической или полусферической формы. Распространены по всему миру, исключая Австралию — одиночные или группами до нескольких тысяч, датируются от 4—3 тыс. до н. э. (древнейшие) до XVI—XV вв. *Мары* — юго-вост. курганы; марами назывались и сооружения из одного камня (как каменные бабы, ставившиеся на погребальных курганах), которые помещались для наблюдения на сторожевых высотах. *Городища* — так называются в археологии остатки древних городов или поселений, находимые с эпохи неолита, чаще же всего — с железного века.— *314.*

[18] *Киворий* — богато украшенная сень над алтарем, поддерживаемая четырьмя или более колоннами.— *315.*

[19] *Евсевий Памфил* (263—340), епископ Кесарийский, автор «Церковной истории», повествующей о событиях от начала христианства до 324 г. Он имеет в виду два храма «мартириума» (от лат. martyr — мученик) — Спасителя, Христа-мученика и апостолов Петра и Павла, принявших мученическую смерть от своих гонителей.— *315.*

[20] См. примеч. 7 к II ч. «Записки».— *315.*

[21] Dictionnaire des antiquités chrétiennes par M. L'abbé Martigny (первое издание — Paris, 1864). Федоров нередко пользовался энциклопедическим словарем французского археолога и священника *Жозефа Александра Мартиньи* (1808—1880). Это фундаментальное, богато иллюстрированное издание (675 гравюр) хронологически обнимало период от времени возникновения христианства до средних веков включительно. Указание, что первые изображения Богородицы (без младенца) встречаются в форме орант (оранс), см. в статье Vierge» (Дева Мария).— *315.*

[22] *Адамова голова* — см. примеч. 42 к III ч. «Записки».— *316.*

[23] Имеется в виду иллюстрированный месяцеслов, созданный ок. 986 г. восемью художниками по заказу византийского императора *Василия II* (976—1025). *Менологий* хранится в знаменитой Ватиканской библиотеке (gr. 1613). На рус. яз. см.: М. и В. Успенские. Лицевой месяцеслов греческого императора Василия II. Месяц сентябрь—октябрь, I—II. СПб., 1902—1903.— *316.*

[24] *Mound Builders* (Строители курганов) — колоссальные курганные сооружения (дворцовые и погребальные) на востоке США, построенные индейцами в период между 1 тыс. до н. э. и 1700 г. н. э. Белые, заселившие западные склоны Аппалачских гор, были настолько поражены количеством и размером этих сооружений, что приписали их некоей расе гигантов («строителей курганов»), которые жили здесь до индейцев.— *317.*

[25] Федоров имеет в виду христианское предание о «Нерукотворном образе» Иисуса Христа, излагаемое св. Иоанном Дамаскином в его «Точном изложении веры»: царь *Авгар*, владетель Осроены, небольшого государства между Тигром и Евфратом со столицей в Эдессе, прослышав об имени и чудесах Спасителя, послал своего живописца снять с Него портрет. Но художник не мог исполнить этого: от лика Христа исходило чудесное сияние. Тогда Иисус сам взял полотно и приложил его к Своему лицу, потом отнял полотно, и художник увидел отпечатлевшееся на нем божественное изображение. В истории христианства это предание стало одним из аргументов за иконопочитание.— *318.*

[26] Федоров ссылается на рассказ римского ученого и писателя *Плиния Старшего* (23—79 н. э.) из его знаменитой «Естественной истории», точнее из 35-й книги, специально посвященной живописи и художникам. В § 151 этой книги речь идет об изобретении художественной лепки из глины и приводится следующая легендарная история. Дочь гончара *Бутада* (*Дебутада*) из Коринфа была

страстно влюблена в одного юношу и обвела линиями тень его лица от светильника на стене, а отец по ее просьбе, чтобы запечатлеть этот силуэт, наложил на него глину, получил отпечаток, а затем обжег его на огне.— *319.*

[27] *Великое зерцало* — сборник средневековых нравоучительных, житийных историй византийского и западноевропейского происхождения. На русский язык переведен впервые в сокращении с польского (Москва, 1677).— *319.*

[28] Зерцало примеров (*лат.*).— *319.*

[29] *Краниологический* (от греч. kranion — череп) — относящийся к отделу антропологии и зоологии, изучающему черепа людей и животных. *Остеологический* (от греч. osteon — кость) — относящийся к учению о костях, одному из разделов анатомии позвоночных.— *320.*

[30] Федоров имеет в виду знаменитое апокрифическое сказание «Хождение Богородицы по мукам» (другое название — «Апокалипсис Пресвятой Богородицы»), восточновизантийского происхождения, чрезвычайно любимое на Руси (древнейший его русский список относится к XII в.). См.: Памятники отреченной русской литературы, изд. Н. С. Тихонравова, т. 2. М., 1963, с. 28—29. По этому апокрифу, Дева Мария посещает преисподнюю, места мытарств грешников. Пронзенная зрелищем адских мук, Богородица умоляет Господа о прощении отверженных, но получает пока лишь обещание приостанавливать их страдания каждый год от Пасхи до Пятидесятницы. Выраженное здесь, по его мнению, «восточное» чаяние отмены вечного ада Федоров противопоставляет «западной» идее незыблемости адского строения, завершенно выраженной у Данте, и предлагает эти два образа для росписи паперти планируемого им музея. Здесь же представлена и «великая апокалипсическая притча», раскрытая Федоровым как символическое изображение грозящего растлением и гибелью уклада современного Вавилона, цивилизации промышленного идолопоклонства, утилизации и истощения природы (на потребу идеала комфорта), уклада, поддерживаемого услужливыми «идеологиями».— *320.*

[31] Эта притча находится в той россыпи притч Евангелия от Матфея, которая толкует о Царствии Небесном: «Еще подобно Царство Небесное купцу, ищущему хороших жемчужин, который нашел одну драгоценную жемчужину, пошел и продал все, что имел и купил ее» (Мф. 13 : 45, 46). В росписи, которую проектирует далее Федоров, эта притча о необходимости бескомпромиссного выбора высшего блага и идеала иллюстрируется переосмысленным сюжетом одной из поучительных историй «Повести о Варлааме и Иоасафе» (см. примеч. 59 к III ч. «Записки»), называемой «О трубе смерти и четырех ковчегах», где фигурирует «многоценный бисер» (дорогой жемчуг). *Варлаам* — христианский подвижник, наставляющий на христианский путь индийского царевича *Иоасафа* (Будду).— *322.*

[32] Обе евангельские притчи, и о заблудшей овце, и о потерянной драхме (Лк. 15 : 4—10), принадлежат, наряду с притчей о блудном сыне и о работниках последнего часа, к тем, по выражению Федорова, «безусловно очевидным притчам», к которым привлекалось его особое внимание. В них выражается уверенность в долготерпении Бога, желающего, чтобы все пришли к покаянию, преимущественная забота Христа о спасении грешников. В своем проекте росписи Федоров, опираясь на дух и мысль этих притч, утверждает надежду на всеобщность спасения.— *322.*

[33] В притче о сильном (крепком) (Мф. 12 : 24—29; Мк. 3 : 22—27) в ответ на обвинения книжников и фарисеев, что Христос изгоняет бесов из одержимых силою вельзевула, Он ответил: «как может кто войти в дом сильного и расхитить вещи его, если прежде не свяжет сильного? и тогда расхитит дом его» (Мф. 12 : 29), имея в виду, что не может сатана сам себя, своих прислужников изгонять, ослабляя тем свое царство и приближая его гибель. В федоровском живописном проекте изображения этой притчи, где соединяется Христово благословение раскаявшимся грешникам с моментом радикального обезвреживания зла (связывается сам дьявол), торжествует все та же «поучительная» мысль о необходимости искоренения греха и зла и прощении, спасении грешников. В ад повергается только дьявол, то есть зло, уточняет Федоров, и выводится оттуда последний грешник.— *322.*

[34] В 1508 г. по приглашению папы Юлия II *Рафаэль* принял участие в росписи Ватикана, папской резиденции. Росписи ватиканских станц (покоев) стали вершинным достижением художника. Федоров разбирает знаменитые росписи Рафаэля в одном из покоев второго этажа дворца, в так называемой станце делла Сеньятура (*палате Подписи*, где скреплялись подписью папские буллы), над которыми художник работал четыре года. Сама сюжетная программа росписей была разработана группой гуманистов, окружавших папу. Потолок был украшен большими аллегорическими фигурами богословия, философии, юриспруденции и поэзии. Эти четыре направления духовной деятельности человека были далее разработаны в сложных по композиции картинах, размещенных на стенах залы: богословие («Диспут о таинстве евхаристии»), философия («Афинская школа»), юриспруденция («Император Юстиниан, вручающий пандекты своему министру»), искусство («Парнас с собранием знаменитых поэтов в присутствии Аполлона и муз»).— *322.*

[35] *Гостия* (от лат. hostia — жертва) — облатка (небольшая круглая лепешка) из пресного пшеничного теста, несущая на себе изображение агнца и креста (символ жертвенного подвига Христа), с XII в. употребляется в католической церкви для причащения.— *322.*

[36] Федоров имеет в виду то различное отношение к таинству евхаристии в протестантизме (где, кстати, из семи таинств признают всего два — крещение и причащение), которое стало одной из причин его раскола на различные секты и толки: так, реформаты усматривают в причастии только

символическое действо, удостоверяющее их принадлежность к христианской религии; социниане и арминиане видят в нем внешний обряд, признак отличия христиан от иноверцев; сведенборгиане — лишь символ соединения между Богом и человеком; анабаптисты — религиозный знак духовной жизни; квакеры и российские духоборы признают причащение как некое внутреннее, чисто духовное воздействие горнего света, полностью отвергая видимую реальность обряда; не говоря уже о тех протестантских сектах, которые вовсе отринули это центральное христианское таинство.— *323*.

[37] *Игеринг*, Рудольф фон Иеринг (1818—1892) — известный немецкий юрист, в книге «Цель в праве» (рус. пер.: СПб., 1881) разработал философию права, связанную с его собственной этической теорией: двигателем прогресса признаются эгоизм и борьба, правовые нормы, основанные на целесообразности, обеспечиваются государственным принуждением. Федоров пародирует принципы его правовой этики.— *323*.

[38] *Корнелиус* Петер фон (1783—1867) — немецкий художник-монументалист романтического направления. Как творец сформировался в Италии, где входил в сообщество художников, прозванных «назарейцами» (по легендарному месту рождения Христа). Ориентируясь на художественные образцы раннего Возрождения, назарейцы ставили задачей возрождение средневекового религиозного искусства, однако чаще всего впадали в сентиментальную стилизацию. Наиболее плодотворно работал в Германии, где прославился как автор аллегорических и символических монументальных композиций, выполненных в линейно-графической манере. Его фрески отличались избытком рассудочного элемента и патетики (недаром сам художник называл их настоящими докторскими диссертациями).— *324*.

[39] Роспись *мюнхенской Глиптотеки*, одного из самых известных в мире музеев скульптуры, была осуществлена Корнелиусом по приглашению короля Людвига Баварского в 20-е гг. XIX в. Об этой монументальной фресковой композиции, названной «История богов и героев», писал Т. Готье в книге «Изящные искусства в Европе» (второй выпуск, Париж, 1856), на которую Федоров ссылается в примеч. 21 к этой статье. Французский критик был, по его собственным словам, скорее удивлен, чем восхищен этой работой, для которой Корнелиус выполнял эскизы, а раскрашивали их и переносили на стены его ученики. В этой росписи, считает Готье, выразились «намерение художника, его идея, а не искусство, его познания, а не художественный темперамент» (с. 191).— *324*.

[40] Федоров приводит мысль французского литератора и политического деятеля католической ориентации *Ипполита Фортуля* (1811—1856) из его книги «De l'art en Allemagne» (P., 1841) («Об искусстве в Германии»), которую Федоров читал в связи со своим интересом к немецким художникам-монументалистам.— *325*.

[41] *Шенавар* Поль Жозеф (1808—1895) — французский художник, ученик Делакруа и Энгра. Вскоре после февральской революции 1848 г. временное правительство по инициативе министра внутренних дел Александра Огюста *Ледрю-Роллена* (1807—1874) поручило ему расписать *Пантеон*. Здание парижского Пантеона начинало строиться с середины XVIII в. Людовиком XV как грандиозный собор, но было использовано после Великой французской революции под усыпальницу великих людей Франции и хранилище их портретных статуй. При Наполеоне I оно стало церковью *св. Женевьевы*, покровительницы Парижа (между прочим, Пантеон и стоит на том месте, где когда-то располагалась древняя церковь, посвященная этой святой). С июльской революции 1830 г. до 1855 г. это здание опять отошло к гражданскому ведомству, но Наполеон III вновь вернул ему религиозное предназначение, наконец, в 1885 г. Пантеон окончательно обрел свой статус национальной усыпальницы (кстати, поводом для этого послужила необходимость захоронения Виктора Гюго). Шенавар с редким воодушевлением начал работать над эскизами к внутренней росписи Пантеона, успев до очередного его преобразования исполнить 18 больших картонов (почти половину задуманных им композиций). Несколько завершенных им картин («Всемирный потоп», «Смерть Зороастра», «Переход через Рубикон», «Время Людовика XIV»), показанные в Лувре, были высоко оценены критикой за философскую значимость и художественное мастерство. В своей росписи Шенавар намеревался в духе религии человечества представить основные вехи его мифологической, культурной, политической истории от сотворения мира до Великой французской революции и Наполеона.— *325*.

[42] См. преамбулу к статье. *Теофиль Готье* (1811—1872), известный французский поэт, писатель, литературный и художественный критик, друг Шенавара, в целом разделял взгляды художника на мир и человека: и его синкретический подход к различным верованиям с целью извлечь из них некую общую религию пантеистического типа, и идею круговорота мирового развития (замкнутых, возвращающихся циклов), и пессимизм в отношении финальных судеб человечества. Любопытно, что подробнейшие описания картонов Шенавара у Готье не всегда полностью соответствуют тому, что на них изображено. Писатель дает волю своей фантазии, домысливает и дополняет сцены и сюжеты, также являя пример творческого соавторства философской критики и искусства, но в отличие от Федорова — в полном согласии с замыслом и духом рассматриваемого произведения. Кстати, согласно современным исследованиям, именно публикация Готье сослужила своего рода медвежью услугу Шенавару. Члены «Общества за сохранение французских памятников», не пожелав даже взглянуть на сами работы художника, почерпнули в разборе Готье основные свои идейные аргументы за прекращение работ по росписи Пантеона и возвращение его Церкви,

32—155

что и произошло декретом от 6 декабря 1851 г. (см.: Joseph C. Sloane. Paul-Marc-Joseph Chenavard, artist of 1848. Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1962, гл. VI «The Reaction»).— *325.*

[43] *Монталамбер* Шарль (1810—1870) — предводитель католической партии во Франции, автор семитомного сочинения «Западные монахи». Встав на сторону республики во время февральской революции 1848 г., был избран в парламент, примкнул в нем к правой фракции. Выступал против характера росписей Шенавара, против выраженной в них пантеистической религии человечества.— *326.*

[44] *Панафинеи* — см. примеч. 114 к III ч. «Записки». Готье употребляет это выражение по отношению к работам Шенавара в переносном смысле, имея в виду их общий приподнято-праздничный характер.— *326.*

[45] Федоров имеет в виду теорию катастроф известного французского зоолога Жоржа *Кювье* (1769—1832), стоявшего на позиции сотворения мира Творцом и неизменности видов. Согласно этой теории, смена фауны и флоры различных геологических периодов объясняется периодическими стихийными бедствиями планетарного масштаба.— *326.*

[46] См. примеч. 125 к III ч. «Записки».— *326.*

[47] См.: Быт. 9:21—27.— *327.*

[48] *Фидий* — знаменитый древнегреческий скульптор V в. до н. э. Будучи другом и сторонником Перикла, правившего в то время Афинами, пострадал во время движения оппозиции, стремившейся свергнуть Перикла. Фидий был обвинен в присвоении части золота, отпущенного ему для изготовления одежды на парфенонскую статую Афины. Но художнику удалось оправдаться, т. к. он, предвидя возможное обвинение, сделал одежду так, чтобы она легко снималась, и при взвешивании отпущенное количество золота оказалось налицо. Впрочем, вскоре Фидий был снова обвинен — уже в оскорблении божества, так как поместил на щите Афины в числе других изображений изображение себя и Перикла. На этот раз оправдаться ему не удалось, и он умер в темнице.— *328.*

[49] *Алкивиад* (ок. 450—404 до н. э.), *Критий* (ок. 460—403 до н. э.) — политические деятели древних Афин. Оба в юности были учениками Сократа. Алкивиад, талантливый полководец, организовавший коалицию против Спарты и воевавший с Сицилией, обладал в то же время дерзостью и честолюбием, результатом чего стал переход его на сторону спартанцев в 415 г., когда недовольные им афиняне вызвали его на суд. Критий, демократ, тоже замешанный в процессе Алкивиада, долгие годы провел в изгнании, но затем вернулся и в 404 г. стал во главе олигархического правления «тридцати тиранов», причем оказался сторонником силы и жестоких действий.— *328.*

[50] *Макиавелли* Никколо (1469—1527) — итальянский политический мыслитель, автор книги «Государь» (1532); для крепости государства (предпочтительной его формой он считал республику) призывал не гнушаться никакими средствами: ни насилием, ни обманом, ни убийством. *Гроций Гуго* де Гроот (1583—1645) — голландский юрист и социолог, один из основателей науки международного права и концепции естественного права. *Пуфендорф* Самуэль (1632—1694) — немецкий просветитель, автор многочисленных работ по юриспруденции, развивавших теорию естественного права. *Монтескье* Шарль Луи (1689—1755) — французский философ-просветитель, правовед, писатель, автор сочинения «О духе законов» (1748); большое значение в формировании права и законодательства придавал географическим факторам, а также формам правления, развивал принцип «разделения властей».— *328.*

[51] *Бюффон* Жорж Луи Леклерк (1707—1788) — французский естествоиспытатель, автор многотомного труда «Естественная история», отстаивал положение о единстве плана строения всего живого, идею об изменяемости видов под воздействием среды. *Лавуазье* Антуан Лоран (1743—1794) — основатель современной химии, приобрел большое состояние как член «кампании откупов» (брала на откуп государственные налоги), которое он расходовал на устройство лаборатории и научные исследования. В числе других откупщиков был гильотинирован по приговору революционного трибунала, заявившего устами его председателя в ответ на многочисленные просьбы помиловать гордость национальной науки: «Республика не нуждается в ученых».— *328.*

[52] *Кронос* — в древнегреческой мифологии один из титанов, отец Зевса. *Юпитер* — в римской мифологии бог неба, света, грозы, аналог греческого Зевса. *Изида* (Исида) — в египетской мифологии богиня плодородия, ветра, воды, мореплавания, олицетворение материнства и супружеской верности, охранительница умерших. *Один* — верховный бог в скандинавской мифологии, бог войны, хозяин вальгаллы, дворца-чертога павших в битве воинов. *Тор* — в скандинавской и германской мифологии бог грома и молнии, плодородия, защитник людей и богов от драконов, великанов, чудищ.— *329.*

[53] Последние тридцать лет прошлого века отмечены мощной экспансией французского влияния в мире и образованием вместо тех владений, которых Франция лишилась по договорам 1713, 1763 и 1814 гг., новой колониальной французской державы, распространившейся и в Африке (Алжир, Тунис, Судан, Сенегал, Габон, Гвинея, Дагомея, Конго, Чад и др.), и на островах Индийского океана (Мадагаскар, Обок), и в Индокитае, и в Америке, и в Тихом океане.— *330.*

[54] *Вашингтон* Джордж (1732—1799) — американский политический деятель, командовал американской армией во время войны за независимость в Северной Америке 1775—1783 гг. В 1789 г.

стал первым президентом США. *Уатт* Джеймс (1736—1819) — английский изобретатель, создатель универсальной паровой машины, получившей широкое распространение и сыгравшей огромную роль в переходе к машинному производству.— *330.*

[55] *Фиезоли* (Фьезоли) Мино да (1431—1484) — итальянский скульптор, работавший во Флоренции и Риме. Его алтарные рельефы с изображением Богородицы отмечены особым эмоциональным проникновением.— *330.*

[56] По ветхозаветному преданию, от трех сыновей Ноя Сима, Хама и Иафета, спасшихся с ним вместе с женами после потопа, пошло население всей земли (70 народов). В 10-й гл. Книги Бытия (называемой в научных исследованиях «Таблицей народов») дано родословие сыновей Ноя, где они выступают родоначальниками племен и государств. Считается, что семитские народы пошли от Сима, от Хама — хамитские народы, ханаанеи и народы Африки, от Иафета — племена, расселившиеся к северу от семитов и позднее отождествлявшиеся с индоевропейскими народами (яфетиды). Федоров дает толкование хамитов, семитов и яфетидов, более близкое к самому тексту Библии: от Хама и его сыновей, действительно, пошли в основном городские царства: Вавилон, Ниневия до Содома и Гоморры; от Сима — семитов — кочевники, а от Иафета «населились острова народов в землях их каждый по языку своему, по племенам своим, в народах своих» (Быт. 10 : 5), а древние островные народы нередко промышляли пиратством.— *334.*

[57] *Каульбах* Вильгельм фон (1805—1874) — известный в свое время немецкий художник-монументалист, ученик Корнелиуса. Федоров имеет в виду его картину «Вавилонское столпотворение», одну из шести росписей символико-исторического содержания, украсивших стены вдоль парадной лестницы нового Берлинского музея. Названия остальных пяти картин приводит Т. Готье в книге «Изящные искусства в Европе»: это «Гомер и греки», «Разрушение Иерусалима», «Битва с гуннами», «Освобождение Гроба Господня», «Новое время».— *334.*

[58] Гнев богиня воспой Ахиллеса, Пелеева сына,
Грозный, который ахеянам тысячи бедствий соделал:
Многие души могучие славных героев низринул
В мрачный Аид, и самих распростер их в корысть плотоядным
Птицам окрестным и псам...

(Пер. Гнедича).— 335.

[59] Далее Федоров пишет о картине Каульбаха «Гомер и греки», противопоставляя изображенному в ней собственное видение.— *335.*

[60] Федоров имеет в виду зачин «Слова о полку Игореве» (кон. XII в.): «Не лепо ли ны бяшет, братие, начяти старыми словесы *трудных* повестей о плеку Игореве, Игоря Святославича?» («Не пристало ли нам, братья, начать старыми словами ратных повестей о походе Игоревом, Игоря Святославича?») Под тем углом зрения, который предлагает Федоров, «Илиада» и «Слово о полку Игореве» действительно обнаруживают элементы сходства: в обоих случаях это памятники губительных последствий розни и распри, эпический плач по убиенным героям.— *335.*

[61] *Менандр* (около 340—292 до н. э.) — греческий комедиограф-бытописатель эллинистической эпохи, излюбленным мотивом творчества которого была любовь, а героями — обыкновенные люди. Через римскую комедию своими образами и остроумными сюжетами оказал значительное влияние на драматургию последующих веков.— *335.*

[62] «Илиада» Гомера давала богатый материал для взгляда Федорова на эпическое искусство как на священную поэму памяти о героических предках и скорби об их утрате. По мысли и чувству Федорова, эпическая летопись родового предания должна стать непрерывной, переходить от поколения к поколению до того времени, когда человечество в полном обладании своими способностями, вняв велению Бога, сможет прямо приступить к преобразованию «падшего» природного порядка существования и реальному возвращению умерших отцов.— *335.*

[63] *Сказание об Энее* — см. примеч. 111 к III ч. «Записки». Самая известная обработка древнегреческого мифа об Энее принадлежит Вергилию, создавшему в «Энеиде» национальный римский эпос. В одном из эпизодов поэмы Эней с помощью кумской сивиллы спускается в подземное царство, где видит души умерших героев, в том числе своего отца, который предсказывает будущее Энея и его потомков, вплоть до императора Августа. Хотя Эней и считается мифическим родоначальником римлян, хронологический разрыв между датами падения Трои (1185 г. до н. э.) и основанием Рима (754 г. до н. э.) привел к тому, что основание вечного города стали приписывать не непосредственно Энею, а его потомкам. К ним, кстати, причислял себя царственный род Юлиев (от сына Энея — Юла) вплоть до Юлия Цезаря и его приемного сына Августа.— *335.*

[64] Имеется в виду греческая колония Византия, впоследствии — Константинополь. См. примеч. 24 к III ч. «Записки».— *336.*

[65] См. примеч. 24, 33 к III ч. «Записки».— *336.*

[66] *Митр. Макарий* — см. примеч. 52 к II ч. «Записки». Придерживаясь теории Москва — третий Рим (см. примеч. 15 к III ч. «Записки»), был убежден, что русская церковь уже фактически унаследовала силу, славу и честь византийской и, следовательно, русскому государству пора быть царством. Результатом этого явился первый акт венчания на царство, совершенный митрополитом Макарием над царем Иоанном IV 16 января 1547 г., юридически закрепивший за

русским самодержцем те обязанности попечения об интересах православия и церкви, которые налагались на византийских императоров. *Св. Филипп*, в миру Федор Степанович Колычев (1507—1569) — митрополит Московский (1566—1568) в правление Ивана Грозного. Разделяя воззрения на русское царство как священно-православное, он вместе с тем бесстрашно выступал против жестокости и злодеяний царя, против опричнины, за что был осужден на созванном Иоанном IV соборе, сослан в тверской монастырь и вскоре задушен там Малютой Скуратовым.— *336*.

[67] *Хронограф* — тип обзора всеобщей истории, начинавшийся «от сотворения мира»; возник в Византии, составлялся с использованием Библии, античных и византийских источников. В середине XV в. на Руси Пахомием Логофетом был составлен первый русский хронограф (рукопись его не сохранилась), на его основании возник так называемый хронограф редакции 1512 г., охватывавший период от «сотворения мира» до падения Константинополя в 1453 г. Особое внимание составителями хронографа уделялось православному Востоку, прежде всего Византийской империи, а также отечественной истории, подчеркивалось значение России и славянских народов в мировой истории. *Повесть о падении Царьграда*, или, точнее, повесть «О взятии Царяграда от безбожного турецкого царя Магмета Амуратова сына, что было в 6961 (1453) году», составляет последнюю, 208-ю главу хронографа. Ее начало: «Хочу рассказать повесть, которая не только людей, но и камни бесчувственные и сами стихии заставляет плакать» — и цитирует Федоров.— *336*.

[68] *Константин, Юстиниан* — см. примеч. 24, 33 к III ч. «Записки». Феодосий I или Великий (ок. 346—395), с 379 г.— римский император, утвердил официальный статус ортодоксальной христианской церкви, преследовал ариан.— *336*.

[69] Св. мученик *Георгий* Новый (ум. 1515, память 8 июня) — пострадал от турок, стремившихся обратить его в магометанство, был заживо сожжен на костре. *Литовские мученики* — Антоний, Иоанн и Евстафий (ум. 1347, память 27 апреля), дружинники великого князя Ольгерда. Открыто исповедали Христа перед князем, благоволившим язычеству, были брошены в темницу, а затем повешены.— *336*.

[70] *Холмогорская икона Софии* — один из вариантов знаменитой Киевской иконы Софии-Премудрости Божией, ее канон предполагал изображение св. Девы с воздетыми горе руками и с младенцем Иисусом в ее лоне, стоящей на серповидной луне. Луна поддерживалась облаком, под которым располагался амвон с семью ступенями.— *337*.

[71] В Юго-Западной Руси в конце 70-х — первой половине 80-х гг. XVI в. (последние два десятилетия перед официальным провозглашением унии западнорусской церкви с католичеством) особенно усилилась пропагандистская деятельность иезуитов. В 1581 г. ими были изданы в Вильно некоторые сочинения патриарха Геннадия Схолария периода его приверженности латинству: «О Св. Духе» и «История и апология Флорентийского собора»; католические трактаты и катехизисы на русском языке печатались и в Риме. Ответом на это явился целый ряд полемических сочинений православных авторов, среди которых наиболее яркой, сильной по логике и богословской эрудиции была объемная книга острожского священника Василия «О единой истинной православной вере и о св. соборной апостольской церкви» (Острог, 1588).— *337*.

[72] *Штундисты* — см. выше примеч. 2. *Редстокисты* — секта евангельских христиан, близких баптистам, 2-й пол. XIX в., получившая название по имени английского лорда Г. Редстока, весьма успешно проповедовавшего в Петербурге. В конце XIX в. редстокисты стали называться *пашковцами*, по имени их тогдашнего главы В. А. Пашкова.— *337*.

[73] *Климент XIV* — римский папа (1769—1774), под давлением европейских государей в 1773 г. упразднил орден иезуитов. Вскоре умер, как полагают, в результате отравления. Был основателем в Ватикане (вместе с папой Пием VI) так называемого Пио-Климентийского музея, редкого по богатству и количеству шедевров собрания прежде всего античного искусства: скульптуры, саркофагов, алтарей, барельефов.— *338*.

[74] *Николай I* (858—867) и *Григорий VII* (1073—1085) — римские папы, которые отличались упорной борьбой за главенство папства над светской властью, за осуществление идеи всемирной теократической монархии. Время их папского правления отмечено постоянными распрями с властью императоров.— *338*.

[75] Речь идет о борьбе французского короля Филиппа Красивого (1285—1315) с папой *Бонифацием VIII* против влияния папы, его права вмешиваться в светские дела других государств. По приказу Филиппа папа был арестован в г. Ананьи (Италия) и подвергнут столь грубому обращению, что, освобожденный через три дня жителями города, сошел с ума и вскоре умер. Спустя два года папой был избран ставленник Филиппа Климент VI (1305—1314), перенесший в 1309 г. местопребывание пап в Авиньон (Франция), где вплоть до 1377 г. папы всецело зависели от французских королей (авиньонское пленение пап).

Но за пять с половиной столетий до того именно франкский король Пипин положил начало светской власти пап. В 755 г. он передал в дар римской церкви завоеванные им города Равеннского экзархата. Папа стал их государем, а Пипин — его покровителем.— *338*.

[76] Папская резиденция была перенесена в Рим в 1377 г. папой Григорием XI (1370—1378), который, опасаясь окончательного падения папского влияния в Италии, сумел при помощи наемных войск прервать «авиньонское пленение». С этого времени Ватиканский дворец, расположенный на Ватиканском холме к северо-западу от Тибра, становится постоянным местопребыванием пап

и начинает стремительно расширяться грандиозными постройками, возведение которых продолжается неуклонно до XIX в. В результате было создано уникальное архитектурное целое из дворцов, капелл, галерей (разных по стилю), заключивших в себе невиданное культурное разнообразие музеев живописи, скульптуры, прикладного искусства, священных предметов, а также книжных и архивных богатств.— *338.*

[77] *Храм Иоанна Латеранского* (Сан Джиованни ин Латерано) — самый грандиозный после собора св. Петра римский собор, расположенный в юго-вост. части города, является собором папы как римского епископа. В современном виде начал восстанавливаться папой Григорием XI после возвращения из авиньонского пленения, что продолжили последующие папы. Рядом с ним расположен *Латеранский дворец,* который был резиденцией пап до их переселения в Авиньон, а затем превратился в развалины. Папа Сикст V в 1586 г. приказал его воссоздать и перестроить, при Григории XVI (1831—1846) Латеран стал музеем скульптуры, к которому впоследствии добавились картинная галерея и христианский музей.— *339.*

[78] *Конгрегация распространения веры* — специальный комитет, входивший в состав римской курии, состоявший из 27 кардиналов, который руководил миссионерским делом во всех частях света и заведовал церковным управлением в странах, где еще не успела установиться обычная католическая церковная организация (основан в 1571 г.). При конгрегации в Риме существовала миссионерская семинария, библиотека, типография.— *339.*

[79] *Григорий VII* и *Генрих IV* — см. примеч. 129 к III ч. «Записки». *Александр III* (1159—1181) был избран папой противниками германского короля *Фридриха I Барбароссы* (ок. 1125—1190), во время своего пребывания на папском престоле боролся с ним за приоритет церкви над государственной властью; в 1167 г. Фридриху I удалось изгнать Александра III из Рима, но спустя десятилетие король вынужден был примириться с папой.— *339.*

[80] Имеется в виду библейский эпизод явления *Аврааму,* ветхозаветному патриарху и будущему родоначальнику еврейского народа, «у дубравы Мамре, когда он сидел при входе в шатер», трех мужей, в которых он тут же признал единого Господа в трех лицах («ветхозаветная Троица»). Видя трех незнакомых ему странников, Авраам тут же кланяется им до земли, но обращается к ним одновременно и в единственном лице как к Господу («Владыка! если я обрел благоволение пред очами Твоими, не пройди мимо раба Твоего»), и во множественном как к Божественному явлению в тройственном облике («А я принесу хлеба, и вы подкрепите сердца ваши...»). См. Быт. 18 : 1—33.— *341.*

[81] См. примеч. 32 к II ч. «Записки». После раздела церквей католики претендовали на продолжение практики вселенских соборов. Всего их они насчитывали 14. Флорентийская уния (1439) западной и восточной церквей, подписанная представителями последней ввиду опасности турецкого завоевания Византии, подтверждала верховенство папы, согласие на католические догматы — при сохранении лишь разницы в обрядах. Речь шла о практическом поглощении православия католичеством. Но уния осталась только историческим документом, не войдя в силу ни в Византии, ни в России. Последняя открыто отказалась признать постановления Ферраро-Флорентийского собора и объявила еретиком подписавшего унию митрополита Исидора.— *342.*

[82] См. преамбулу к статье.— *342.*

[83] *Старокатолики* — члены ряда церквей (первоначально в Германии и Швейцарии), отколовшихся от католической церкви в знак протеста против принятия 18 июня 1870 г. догмата о папской непогрешимости. Старокатолики претендовали восстановить дух, вероучение и начала управления, существовавшие в неразделенной, вселенской церкви, стремились к союзу с протестантскими и православной церквами. Отбросив новейшие католические догматы о всевластии, непогрешимости папы, о непорочном зачатии девы Марии, о чистилище, а также обязательность безбрачия для духовенства, ряд искажений в совершении церковных таинств, они под влиянием протестантизма не принимают, однако, и почитание икон и реликвий. Богослужение у старокатоликов производится не на латыни, а на языке страны.— *345.*

[84] Федоров имеет в виду таблицу, приложенную к статье свящ. М. Воздвиженского «Библейский теизм в противоположность с другими воззрениями на существо Божие», где в центре схемы под рубрикой «Единая религия» расположена «Христианская истина», с боков (слева) автор помещает «Пантеистическую тенденцию» в трех разновидностях: «Пантеизм», «Дуализм» и «Гностический или языческий тип ереси»; а справа — «Деистическую тенденцию» с тремя рубриками: «Пелагианский, или иудейский тип ереси», «Ислам» и «Деизм». При дальнейшем размышлении над этой схемой в федоровском тексте зеркально перевернуты ее стороны, правая и левая. Смысла в таком перевертывании правого на левое нет, это, скорее всего, описка автора.— *347.*

[85] Речь идет об эпизодах английской колонизации Африки (занятие городов *Бербера* и *Суакина* в восточном Судане) и русской колонизации Средней Азии (взятие *Мерва* и *Серакса*). Оба эпизода относятся к 1884 г.— *349.*

[86] См. примеч. 2 к «Выставке».— *349.*

[87] Неточная евангельская цитата. «Пребудьте во Мне, и Я в вас. Как ветвь не может приносить плода сама собою, если не будет на лозе, так и вы, если не будете во Мне» (Ин. 15: 4).— *352.*

[88] Федоров ссылается на книгу Анатоля *Леруа-Болье,* французского публициста и историка, «Империя царей и русские» (Париж, 1881—1889), ставшую итогом его четырех путешествий по России с 1872 по 1886 г. Это трехтомное исследование государственного и общественного

строя России, нравов и обычаев населения, религиозной жизни, написанное с доброжелательных позиций по отношению к стране и ее народу, стало самым обстоятельным и серьезным сочинением такого рода в западноевропейской литературе второй половины прошлого века. Приводимое Федоровым место взято из 3-го тома, специально посвященного религии. Цитата неточна, представляя собой скорее стяженный пересказ мысли Леруа-Болье. Вот точный перевод этого пассажа: «Если в отношении церковной организации греко-русское православие занимает посредствующее положение между католическим Римом и Реформацией, то дело обстоит совсем иначе в том, что касается обрядов, внешнего культа. 〈...〉 Традиционная неподвижность (восточной церкви.— *Сост.*), которая с некоторых сторон поместила ее в середину между католиками и протестантами, оставила ее в этом отношении сбоку и как бы сзади одних и других» (см.: Anatole Leroy-Beaulieu. L'Empire des tsars et les russes. T. III, La religion. P., 1889, p. 101).— *352.*

[89] См.: Ibid., p. 103.— *352.*

[90] *Пуританизм* — течение сторонников кальвинизма, зародившееся в XVI в. в Англии и затем распространившееся на Шотландию, Ирландию и Северную Америку. Первоначально оформилось в рамках официальной англиканской церкви, и его представители выступали за очищение англиканства от остатков католицизма (отсюда название — от лат. puritas — чистота). В своем радикальном крыле (индепенденты) пуританство сыграло огромную роль в английской буржуазной революции. С этим течением связано утверждение особого «пуританского» образа жизни, для которого характерны аскетизм, осуждение праздности и расточительства, строгая деловая жизнь.— *353.*

[91] Цитата взята из статьи Augustin Filon. Les historiens anglais. J.-A. Froude.— Revue des deux mondes, t. 93, 1 sept., 1883, p. 68—69. (О. Филон. Английские историки. Дж. Фроуд). В ней дано описание деревенской пуританской церкви 1830 г.— *353.*

[92] Федоров цитирует вышеназванную статью (см. примеч. 90) Пьера-Мари-Огюстена *Филона*, французского писателя и историка английской литературы: Op. cit., p. 101. В ней речь идет о Джеймсе-Антони *Фроуде* (1818—1894), английском историке и журналисте, ученике, друге и душеприказчике Томаса *Карлейля* (1795—1881), английского философа, историка и писателя неоромантического направления, представителя так называемого феодального социализма, известного своей теорией «культа героев». Фроуд написал о Карлейле четыре книги, в том числе «Thomas Carlyle, history of his life» (London, 1884). («Томас Карлейль, история его жизни»). По мысли Фроуда, приводимой в статье Филона, взгляды Карлейля представляли собой «финальную трансформацию пуританизма» (p. 76). Все упоминаемые далее Федоровым суждения Карлейля и Фроуда также взяты из этой статьи.— *353.*

[93] A. Filon. Op. cit., p. 74.— *353.*

[94] *Унитаризм, унитарии* (от лат. unitas — единство) — иначе: антитринитарии, приверженцы сектантской унитарной церкви, признающей абсолютное единство Бога и отрицающей Божественное Триединство. Общины унитариев впервые образовались в период Реформации сначала в Швейцарии, затем в Австрии, Англии, Венгрии, Польше.— *353.*

[95] A. Filon. Op. cit., p. 75.— *353.*

[96] Это облеченное в шутливую форму высказывание Карлейля в его беседе с Фроудом приводит О. Филон в вышеупомянутой статье, p. 94. Карлейль замечал при этом, что время от времени слон топчет крысу.— *353.*

[97] A. Filon. Op. cit., p. 96. В *Челси* находился загородный дом Карлейля, в котором с 1860 г. часто бывал Фроуд.— *353.*

[98] A. Filon. Op. cit., p. 96.— *354.*

[99] *Тверитинов* (Дерюшкин) Дмитрий Евдокимович (1667 — ум. не ранее 1741) — известная московская личность петровского времени (родился в Твери, откуда вторая фамилия), врач, религиозный проповедник полупротестантского толка. Отрицал церковное предание, обряды, таинства, культ святых, поклонение мощам, кресту. В одной из своих знаменитых тогда «тетрадей» библейских выдержек, названной им «О идолах языческих», резко выступал против иконопочитания. Был осужден, затем покаялся.— *354.*

[100] *Иустин Философ* (или Мученик) — см. примеч. 123 к III ч. «Записки». *Климент*, епископ Римский, ученик ап. Петра и Павла, св. муж апостольский, отец и учитель Церкви. От него дошли два послания к коринфянам и «Правила апостольские». И Иустин Философ, и Климент Учитель пришли к христианству, отягощенные античной философской мудростью.— *354.*

[101] См. выше примеч. 5, а также примеч. 61 к III ч. «Записки».— *354.*

[102] Лк. 23:42.— *354.*

[103] Первый русский университет был основан в Москве по инициативе М. В. Ломоносова в 1755 г. Изобретателями славянской азбуки были просветители, святые *Кирилл* (ок. 827—869) и его младший брат *Мефодий* (ок. 815—885).— *356.*

[104] По свидетельству паннонского жития славянских первоучителей, св. Кирилл, изобретя азбуку, тут же начал «беседу писати евангельскую: "Искони бе Слово, и Слово бе у Бога, и Бог бе слово..."», т. е. начал с перевода так называемого апракос, недельного евангелия, разделенного на чтения по неделям с Пасхи на круглый год. В рукописи эти жития были хорошо известны в Древней Руси, служили источником сведений о славянских святых. По-русски впервые изданы в «Чтениях Мо-

сковского общества истории и древностей российских», 1863, 11; 1864, 11; 1865, 1; 1871, 1.— *356.*

[105] Федоров приводит вольный перевод фразы из книги: René Grousset. Etude sur l'histoire des sarcophages chrétiennes. P., 1885 (Рене Груссе. Этюд об истории христианских саркофагов. Париж, 1885), содержащей в качестве приложения «Каталог христианских саркофагов из Рима, не находящихся в музее Латрана». Груссе объясняет, что к захоронению в саркофагах, т. е. особых мраморных гробах, украшенных рельефными изображениями (обычай распространился в Риме во II—III вв.), прибегали и язычники, и христиане, которые внесли новые христианские мотивы в традиционный орнамент саркофага.— *356.*

[106] Политическое животное *(греч.).* Определение человека, принадлежащее Аристотелю.— *356.*

[107] *Альба-Лонга* (близ совр. Альбано) — город латинян в Лациуме (средняя Италия), основанный, по легенде, Юлом, сыном Энея, у подножия Альбанской горы, считался предтечей Рима.— *357.*

[108] В ознаменование тысячелетия кончины *св. Мефодия* Синод русской православной церкви в своем определении от 21—28 февраля 1885 г. постановил внести в месяцеслов 1885 г. под числом 6 (19) 1885 г. день памяти св. Мефодия, поминать его в молитвах, а также издать его житие и труды.— *357.*

[109] Большая *Дамасская мечеть* Омейядов, царствующего рода арабских халифов, была воздвигнута в их тогдашней столице в 705—715 гг. по приказу правившего *Валида* (705—715). *Иерусалимская мечеть* Куббат-ас-Сахра построена в 688 г. в царствование халифа *Аб-аль-Малика* (646 или 647—705).— *357.*

[110] Мф. 3:2.— *358.*

[111] В основе этики (*ифики*) Аристотеля, положившего начало науке нравственности в языческом мире, лежал идеал меры и «средины». Тот же принцип бы основополагающим и для его эстетики, и для общественного идеала. Аристотель вошел в мировое сознание как выразитель греческого духа.— *358.*

[112] См. выше примеч. 49.— *358.*

[113] Федоров ссылается на главу 44 книги Теофиля Готье «Изящные искусства в Европе» (см. выше примеч. 40), посвященную монументальному искусству Корнелиуса, Каульбаха и Шенавара. С картонами Корнелиуса для будущих фресок на берлинском королевском кладбище Готье ознакомился на Всемирной парижской выставке, оценив их по художественной выразительности выше росписей художника в мюнхенской глиптотеке и пинакотеке.— *358.*

[114] Th. Gautier. Les beaux-arts en Europe, p. 195.— *358.*

[115] См. выше примеч. 31.— *359.*

[116] Имеются в виду русские, служившие заслоном Европе от кочевых тюркских племен (туранцы).— *359.*

[117] *Геджира* (геджра, гиджра, хиджра — *араб.*) — бегство Магомета из Мекки в Медину по приказу халифа Омара (16 июля 622 г.), принятое за начало мусульманского летосчисления, которое и поныне ведется по лунному календарю. *Эрой* называется начальный момент всякого летосчисления.— *360.*

[118] Виктор *Кузен* (1792—1867) — французский философ-эклектик, ставил задачей современной философии отбор и сочетание всего ценного из мыслительных систем прошлого по критерию «здравого смысла».— *361.*

[119] *Сильвестр* Поль Арман (1837—1901) — французский писатель, поэт, автор множества сборников фривольных, юмористических рассказов и ряда художественных обзоров.— *361.*

[120] Я боюсь только одного — абсурда *(франц.).*— *361.*

[121] *Пюви-де-Шаванн* Пьер-Сесиль (1824—1893) — французский художник-монументалист и декоратор, автор циклов исторических и аллегорических картин. Лучшими его работами признаются фрески в Пантеоне на темы жития св. Женевьевы. Расписывал Пантеон в 80—90-х гг. *Третья республика* — политический режим, провозглашенный 4 сентября 1870 г. после падения Второй империи (Наполеона III) и просуществовавший до 1940 г.— *361.*

[122] Хочу рассказать, о друзья, повесть, которая может и бессловесных подвигнуть на плач *(церковно-слав.).*

Повествование о *«нашествии безбожного царя Батыя на русскую землю»* содержится в 195-й главе хронографа 1512 г. *Повесть о падении Царьграда* см. выше примеч. 67.— *363.*

[123] *«Сказание о латынех, како отступиша от православных патриарх»* («Сказание о том, как латыняне отступили от (веры) православных патриархов») помещено в 159-й главе хронографа 1512 г. и повествует о событии 800 г. В этом году папа *Лев III* (795—816), отдавшись с самого начала своего пребывания на папском престоле под покровительство франкского короля *Карла Великого* (742—814) и стремясь, кроме того, избавиться от подчинения Византии, провозгласил его римским императором. Так впервые после падения Западной римской империи (476 г.) была восстановлена отдельная императорская власть на Западе, что неизбежно вело и ко все большей автономии римской церкви, отдалению ее от церкви восточной.— *363.*

[124] Согласно хронографу, папа венчал Карла на царство по «греческим законам» (византий-

скому обряду), но в акте миропомазания «примесил законы жидовские» («примешал еврейский закон»), помазав не только главу, но все его тело «даже до ног».— *363.*

[125] «чтобы царство, сказал он (речь идет о Льве III.— *Сост.*), опять началось от Рима; так первый союз городов распался, так между матерью и дочерью прошел меч. Латыняне же, видя изнеможение греков, присоединили к своему заблуждению венгров и поляков и Британский остров» (*церковно-слав.*).— *363.*

[126] Речь идет о событиях, вызвавших падение Западной римской империи. В 476 г. германец *Одоакр*, состоявший с 470 г. на военной службе в Италии, встал во главе германских наемников, недовольных главным военачальником Орестом, который, изгнав императора Непота, провозгласил императором своего сына и отказал наемникам в землях для поселения. Одоакр взял Павию, овладел Римом, убил Ореста, а сына его заставил отказаться от престола. Византийский император *Зенон Исаврянин* (474—491), с которым Одоакр вошел в соглашение, провозгласил его римским патрицием и как бы своим наместником, от титула же императора Одоакр отказался, проводя, впрочем, вполне независимую политику, за что впоследствии и был свергнут с престола остготским предводителем Теодорихом по наущению того же императора Зенона.— *363.*

[127] *Комнены* (Комнины) — императорская династия, занявшая византийский престол с 1057 г.— *363.*

[128] *Евфимий Тырновский* (ок. 1320—1393) — последний тырновский патриарх с 1375 по 1393 г.; когда древняя болгарская столица была взята турками, был сослан в Македонию, где вскоре скончался. Причислен к лику святых. Его сочинения (жития, послания) имеют важное значение для истории болгарской письменности. Много занимался исправлением переводов Священного Писания и богослужебных книг по греческим подлинникам, стремясь дать выверенный, общеобязательный текст для всех славянских народов. Образовал целую славянскую литературную школу писателей, сербских, болгарских и русских. Как церковный деятель боролся с богомилами.— *363.*

[129] Под названием *«Палея»* в Византии и на славянском востоке имелось в виду Священное Писание Ветхого Завета. На Руси это название относилось к двум памятникам. Первый — «Палея историческая» (иначе *«Книга бытия небеси и земли»*) — представлял собой популярное изложение ветхозаветных событий, дополненное легендами и апокрифами. Переведена в XI—XII вв. в Болгарии с греч. оригинала, появившегося в Византии не ранее X в. Существовали и русские ее подражания, широко популярные до XVII в. Второй памятник, значительно более объемный, под названием *«Палея толковая на Иудея»* («Очи палейные»), сохраняя пересказ ветхозаветной истории, носил преимущественно полемический характер. Эта «Палея» была уже не переводным, а компилятивным сочинением, приспособившим для обличительных целей уже существовавшие тексты. Начало «Толковой Палеи» аналогично зачину хронографов. Содержала богатый легендарно-апокрифический материал («Откровение Авраама», «Лествица», «Заветы 12 патриархов» и др.). «Толковая Палея» возникла не позднее XIII в., получив новую, усиленно противоиудейскую редакцию в XV в. (в связи с борьбой против ереси «жидовствующих»).

Под *«священной историей»*, сравниваемой далее с «Палеей», Федоров имеет в виду популярные для детей пересказы Библии, появившиеся с XVIII в. См., к примеру: Священная история для малолетних детей на российском языке сочиненная. СПб, 1778; Краткая священная история Ветхого и Нового Завета в назидание детям. М., 1821. Подобного рода сочинения имели конкретного современного автора.— *363.*

[130] *Хронограф* — см. выше примеч. 67. *Пчелы* — сборники кратких изречений нравоучительного характера, главным образом из Священного Писания и древних мудрецов, появившиеся на Руси из Византии с XI—XII вв. *Азбуковники* — в XIII—XVI вв. тип толкового (по алфавиту) словаря непонятных, прежде всего еврейских, слов в книгах Священного Писания. В XVII—XVIII вв. превратились в своего рода учебные энциклопедии, содержавшие сведения по азбуке (со слогами и прописями), по грамматике русской и греческой, арифметике, религиозно-нравственные поучения. Ряд азбуковников давал статьи по истории всеобщей и русской (по хронографу), по естествознанию, главным образом занимательного характера: о драгоценных камнях, экзотических животных и т. д. Фантастика в них перемешивалась с реальными данными. Популярные в Древней Руси, сохранившиеся в более чем 200 списках, азбуковники служили и полезным, и развлекательным чтением.— *364.*

[131] *Степенная книга* — рукописный свод XVI в., составленный по летописям и хронографам. В нем была установлена великокняжеская генеалогия, впервые систематически представлена русская история по 17 родословным степеням (от Владимира Святого до Иоанна IV включительно). Первые строки свода дали ему заглавие: «Книга степенная царского родословия, иже в рустей земле просиявших Богоутвержденных скипетродержателей». Пафос Степенной книги — в сакрализации царской власти, идее союза светской и духовной властей. Царствующий род русских князей и самодержцев возводится в ней к римскому императору Августу, их жизнеописания выполнены в житийном каноне. Составлена между 1560 и 1563 гг. по инициативе *митр. Макария* будущим митр. Афанасием, тогда духовником Ивана Грозного. Ее авторами долго считались митр. Киприан и сам митр. Макарий, завершивший свод. Популярнейшее чтение в XVI—XVII вв., Степен-

ная книга своими сюжетами и лицами оказала, в частности, значительное влияние на храмовую роспись кремлевского Архангельского собора (1564—1565).— *364*.

[132] *Царственная книга* — иллюстрированная рукопись, копия части Лицевого летописного свода Никоновской летописи (составлялся в 40—60-х гг. XVI в. книжниками из окружения митр. Макария) и охватывающая собой время княжения и царствования Иоанна IV. По предположению одних исследователей, была составлена в 60-х гг. XVI в., по предположению других — в 70—80-х. *Царственная летопись* — иллюстрированная рукопись, представляющая собой так называемый Голицынский список Никоновской летописи; охватывала период от 1114 г. (начало царствования Великого князя Владимира Мономаха) до 1472 г., года покорения Новгорода. Впервые Царственная книга и Царственная летопись были изданы кн. М. М. Щербатовым (соответственно в 1769 и 1772 гг.— *364*.

[133] *Золотая палата* — так в древности назывались из-за внутренней позолоты три кремлевские палаты: Большая (Грановитая), Середняя (государева), Меньшая (царицына). Две первые именовались подписными, как имевшие специальную стенопись. Собственно золотая, середняя палата, которую имеет в виду Федоров, находилась между Благовещенским собором и Грановитою палатой, в ней российские государи принимали иностранных послов, представителей церковных и светских властей, давали обеды. При Иване Грозном здесь заседала царская Дума. На стенах и сводах этой палаты располагались фрески по золотому полю, изображавшие события священной и отечественной истории.— *365*.

[134] По мнению М. М. Щербатова, на которое, вероятно, и ориентируется здесь Федоров, Царственная летопись (см. выше примеч. 125) изготовлялась искусными мастерами, украсившими ее множеством изображений, как занимательное и одновременно поучительное чтение для юного Петра I в часы его досуга. См.: Царственный летописец. СПб., 1772.— *365*.

[135] *Херасков* Михаил Матвеевич (1733—1807) — русский поэт, автор эпической поэмы «*Россиада*» (1779), посвященной взятию Иваном Грозным Казани и покорению Казанского ханства.— *365*.

[136] См. примеч. 2 и 44 к IV ч. «Записки».— *365*.

[137] Речь идет об эпизоде, относящемся к церковному расколу 1054 г. После длительных несогласий и противоборства между тогдашним папой Львом IX и константинопольским патриархом Михаилом Керулларием с обеих сторон были предприняты попытки достигнуть некоторого согласия. В ответ на византийское посольство в Рим папа в начале 1054 г. прислал в Константинополь трех своих легатов, среди которых находился *кардинал Гумберт*. Человек основательного богословского образования и незаурядных способностей, он играл главную роль в этих переговорах, однако с самого начала взял резкий и вызывающий тон, в результате чего Михаил Керулларий прервал всякое сношение с римскими легатами. Тогда легаты, поддерживаемые императором Византии Константином IX, решили осудить патриарха. В субботу 15 июля во время богослужения в церкви св. Софии они обратились к народу с проповедью против Михаила Керуллария, а по ее окончании, положив на св. престол грамоту отлучения, вышли из церкви, отрясая прах и восклицая по-евангельски: «Видит Бог и судит».— *366*.

[138] « In coena domini » («На вечери Господней») — знаменитая булла папы Урбана V против еретиков (1362), названа по ее начальным словам. Позднее не раз повторялась другими папами. *Булла* — папская грамота, изготовлялась на пергаменте, записывалась готическими буквами на латинском языке (кроме посылавшихся к униатам), на заголовке содержала имя и титул издавшего ее папы.— *366*.

[139] *Запасные дары* — особый вид святых даров (так в таинстве евхаристии называются хлеб, частицы просфор и вино уже после пресуществления их в плоть и кровь Христову). *Запасные, преждеосвященные дары* приготовляются не прямо перед причастием, а заранее, как правило, на литургии в Великий Четверг. Со времени раннего христианства служат для причащения больных на дому. Используются для причастия также в дни Великого поста (кроме субботы и воскресенья) на так называемой *литургии преждеосвященных даров*. Это связано с тем, что в эти покаянные, траурные дни считается неуместным служить обычную евхаристию, носящую для христиан характер торжественного праздника.— *367*.

[140] «Он — начаток, первенец из мертвых» (Кол. 1:18).— *367*.

[141] *Кениты* — кочевая народность северо-западной Аравии из племени амалекитян, древнего семитского народа, производившего себя от Амалека, внука Исава. Часть кенитов присоединилась к евреям во время их странствия по пустыне и поселилась у юго-восточной границы Ханаана.— *368*.

[142] Речь идет о положениях, выдвинутых *Альбертом Ревилем* (1826—1906), французским протестантским пастором и историком религий, в его работе « Prolégomènes de l'histoire des religions » (P., 1886, ch. VII « Classement des religions », p. 125—144) («Пролегомены к истории религий», Париж, 1886, гл. VII «Классификация религий», с. 125—144). В первом, политеистическом классе религий он выделяет еще три подразделения: 1) *религии*, так сказать, «*беззаконные*»: это все первобытные религии природы, анимизм, фетишизм, а также национальные мифологические системы Египта, Вавилона, Греции, Мексики, Перу и др.; 2) *религии закона, легалистические*, настаивающие на

неразрывной связи закона религиозного и нравственного: это индусский брахманизм, маздеизм, или зороастризм, и две китайские религии — конфуцианство и даосизм; 3) *религии искупления*, куда входит только буддизм. Что касается монотеистического класса религий, то иудаизм и исламизм у Ревиля входят в разряд легалистических, а христианство — искупительных религий. При этом из политеистических религий буддизм, а из монотеистических — исламизм и христианство носят характер универсальный, или международный.— *368.*

[143] *Парсы* и *гебры* — последователи видоизмененного зороастризма, огнепоклонники. О зороастризме, «*религии, имевшей прежде большое значение*», см. примеч. 2 к IV ч. «Записки». *Парсы* — иранское племя, переселилось в Индию (после VII в.), спасаясь от обращения в ислам после арабского завоевания Ирана. Утратили родной язык, усвоив новоиндийское наречие области Гуджарата, где в основном и поселились. Приверженцы древней дуалистической религии Зороастра, оставшиеся в Иране и сохранившие родной язык, называются *гебрами.— 368.*

[144] *Крестопоклонная неделя* — третье воскресенье и четвертая неделя Великого поста, связанные с воспоминанием стояния Богоматери у креста Своего распятого Сына. В том переосмыслении христианского годового круга, который производит Федоров, он отводит эту неделю для покаяния городу.— *369.*

ПРОЕКТ СОЕДИНЕНИЯ ЦЕРКВЕЙ

Статья написана в первой половине 90-х гг. (датируется по содержанию) как своего рода дополнение к «Вопросу о братстве...». Поводом к ее созданию послужил обсуждавшийся в русской и зарубежной печати того времени вопрос о сближении и возможном соединении старокатоликов (см. примеч. 83 к «Собору») с православной церковью (в конце 1892 г. в С.-Петербурге была даже образована комиссия для выяснения условий этого сближения), а также всемирный конгресс представителей религий, состоявшийся в 1893 г. в Чикаго в рамках Всемирной Колумбовой выставки (он был задуман как этап на пути объединенного религиозного движения, но не привел ни к каким практическим результатам). Федоров предлагает свой, активно-христианский вариант разрешения вопроса о соединении церквей, выдвигая в качестве главного критерия не столько примирение в догмате и обряде, сколько примирение в общем богочеловеческом деле, которое, в сущности, стало бы исполнением, осуществлением догмата. При этом он выводит примирение из границ лишь веры, распространяя его на все сферы человеческой жизни, проповедуя необходимость христианизации научного знания и творчества, обращения войска в «естествоиспытательную силу», «метеорической регуляции».

Вторая половина работы посвящена разбору реферата В. С. Соловьева «Об упадке средневекового миросозерцания» (1891).

[1] См. преамбулу.— *370.*

[2] Речь идет о циркулярной ноте министерства иностранных дел, в которой Россия выступила инициатором проведения мирной конференции (состоялась в Гааге в 1899 г.). Федоров в этой акции России видел призыв ко всеобщему умиротворению.— *370.*

[3] См. примеч. 2, 23 к I ч. «Записки».— *371.*

[4] Евр. 5:12—13.— *372.*

[5] Ин. 5:24.— *372.*

[6] Речь идет о статьях самого Федорова: «Роспись наружных стен храма...», «Внутренняя роспись храма» (напечатаны в I т. «Философии общего дела», Верный, 1906, с. 599—626) и «Предисловие к сказанию о построении обыденного храма в Вологде» (перепечатано там же, с. 650—655).— *372.*

[7] *Разделение церквей* — разрыв между западной и восточной христианской церквами. Датируется 1054 г. Основная причина разделения коренилась в борьбе между константинопольскими патриархами и римскими папами за верховенство в церкви. Способствовали тому и некоторые догматические и обрядовые отличия западной церкви от восточной (совершение Евхаристии на опресноках, возведение диаконов прямо в епископы, безбрачие духовенства, пост в субботу, признание исхождения Св. Духа не только от Отца, но и от Сына (так называемое «филиокве»).— *372.*

[8] См. примеч. 109 к III ч. «Записки».— *373.*

[9] См. примеч. 123, 124 к «Собору».— *373.*

[10] *Людовик II* (825—875) — западноримский император. В период своего правления вступил в союз с византийским императором Василием I Македонянином в целях изгнания мусульман с итальянских земель.— *373.*

[11] Речь идет о проекте самого Федорова, выдвинутом им в начале 90-х гг. прошлого века. Поводом к нему явились два события: празднование 500-летия кончины преп. Сергия Радонежского (1892 г.) и построение церковно-приходской школы в селе Мордовском Качиме, осуществленное

самими детьми под руководством священника-учителя (относится к тому же году). Под впечатлением этих событий Федоров к 500-летию открытия мощей преп. Сергия Радонежского (1922 г.) предлагал начать по всей России строительство храмов, посвященных Пресвятой Троице. Эти храмы, по его замыслу, должны были стать храмами просвещения, а потому неразрывно соединиться со школами, с начальным образованием, с воспитанием в духе деятельного, активного христианства.— *374.*

[12] *Овербек И. И.*— немецкий богослов и философ. В своих сочинениях (Свет с Востока. Взгляд на кафолическое православие сравнительно с папством и протестантизмом. Вильно, 1867; Благопромыслительное положение православной России и ее призвание к восстановлению православной кафолической церкви на Западе, 1869; Воззвание к клиру и мирянам римо-католикам о восстановлении западной церкви в древней чистоте, 1871, и др.) выступил с критикой папства и протестантизма, призывал к обновлению западного христианства на основе сближения с вероучением восточной православной церкви.— *374.*

[13] Речь идет о «*Международном богословском журнале*» (« Internationale Revue de theologie », или « Internationale theologische Zeitschrift »). Он был основан на Втором международном старокатолическом конгрессе в Люцерне (1892), выходил под руководством профессора Бернского университета Мишо и имел важное значение для сближения и мировоззренческого диалога богословов разных вероисповеданий.— *374.*

[14] Разбор речи митр. Антония (Храповицкого) «Нравственная идея догмата Пресвятой Троицы» см. в примечании 5 Н. Ф. Федорова к I части «Записки», слова архиепископа Харьковского — в I части «Записки».— *374.*

[15] Поставление первого русского патриарха было произведено в 1589 г. константинопольским патриархом Иеремией II. Оно явилось каноническим, формальным утверждением того фактического значения русской церкви, которое она приобрела в XV—XVI вв. после Флорентийской унии (см. примеч. 81 к «Собору»), подписанной и греками, но отвергнутой Москвой, и взятия Константинополя турками. Тогда же русской церкви было дано право поставлять себе главу уже самостоятельно, по избранию собора, лишь извещая об этом вселенского патриарха. Участие иерусалимского патриарха *Феофана* в избрании и хиротонии патриарха *Филарета* (1619—1634) было уже чистой случайностью (Феофан приехал тогда в Москву за денежной помощью), поставление Филарета явилось бы правомочным и без его присутствия. Принятие патриаршества от греческой церкви, которая к тому времени сохранила перед русской церковью в большой степени лишь формальное первенство, Федоров сравнивает с эпизодом поставления в 1846 г. раскольниками-поповцами себе митрополита. Испытывая нужду в иерархе, который рукополагал бы священников для «древлеправославной церкви», раскольники белокриницкой общины в Австрии после долгих поисков обратились к греческому митрополиту *Амвросию*, назадолго до того лишенному босно-сараевской кафедры. Амвросий перешел в старообрядчество и незамедлительно рукоположил в епископы одного из раскольников-монахов, а затем начал поставление священников. Этим фактически и ограничились его функции, поскольку, не зная русского языка, а вскоре и вовсе будучи высланным в Штирию в г. Цилли, он не мог стать духовным главою старообрядчества; к тому же значительная часть раскольников-поповцев вовсе не признала Антония, в частности из-за того, что обряд крещения совершался им по греческому чину путем «обливания», а не «погружения».— *375.*

[16] Речь идет о процессе исправления богослужебных книг и обрядов, активно развернувшемся в правление царя Алексея Михайловича. В 1649 г. в Москву приехал из своих молдавских монастырей за пожертвованиями иерусалимский патриарх *Паисий* и в период своего пребывания в столице неоднократно указывал на расхождение русских православных обрядов с греческими (двуперстие, двукратная «Аллилуйя», многогласие и т. д.). Реакцией на это стало решение царя, патриарха Иосифа и архимандрита Никона собрать на Востоке наиболее древние греческие рукописи, а заодно произвести наблюдение и над современной богослужебной практикой. Для этих целей вместе с патриархом Паисием был направлен на Восток ктитор московского Богоявленского монастыря Арсений Суханов, человек образованный и знавший греческий язык. Во время своей поездки Арсений весьма критически отнесся к греческой богослужебной практике и не раз вступал в споры с греческими иерархами, отстаивая самостоятельность русской православной церкви, ее значение как хранительницы христианской истины, правильность ее обряда, упрекая греков в «новшествах», в том, что они поддаются латинскому влиянию и т. п. Вернувшись в Москву в 1853 г., Арсений представил отчет о своей поездке, в том числе об обрядовых различиях греческой и русской церквей, о своих спорах с греками, а также привез большое количество греческих богослужебных книг. Отчет Суханова и собранные им материалы только подтолкнули дело книжной и обрядовой справы. В 1854 г. по инициативе патриарха Никона был созван собор, подтвердивший необходимость исправлений.— *375.*

[17] О взаимоотношениях В. С. Соловьева и Н. Ф. Федорова см. примеч. 34 к «Супраморализму». Реферат Соловьева «Об упадке средневекового миросозерцания», по предварительной договоренности с Федоровым, должен был стать первым общественным изложением учения «всеобщего дела». Федоров надеялся, что Соловьев развернет свою мысль, как планировалось, исходя из конкретных событий — страшного голода 1892 г. и первых опытов в Северо-Американских Соединен-

ных Штатах по искусственному вызыванию дождя методом взрыва в облаках. Но этого не произошло. Хотя в реферате Соловьева и была высказана мысль о том, что история есть «сложный и долгий процесс» перерождения, «превращения мирского царства в Царство Божие» и что «осуществление самого Царства Божия зависит не только от Бога, но и от нас», «оно есть *дело*, на нас возложенное, *задача*, которую мы должны разрешать» (В. С. Соловьев. Сочинения в 2-х т., т. 2. М., 1988, с. 339—340), но осталось неразъясненным, в чем же именно заключается это дело и эта задача. Соловьев, «по обстоятельствам публичного свойства» (как оправдывался он затем перед Федоровым — см. письмо Н. Ф. Федорова В. С. Соловьеву 1892 г.— Контекст 1988. М., 1989, с. 327), неузнаваемо затемнил суть федоровских проектов. Из-за туманности выражений многое в реферате осталось непонятно слушателям, вызвало споры. Сергей Булгаков (см. статью «Загадочный мыслитель» в его сборнике «Два града», т. II. М., 1911, с. 260—272) впоследствии писал, что только чтение текстов Федорова помогло ему понять истинный смысл соловьевского реферата.— *378*.

[18] Федоров цитирует реферат Соловьева по первому гектографическому его воспроизведению: В. С. Соловьев. О причинах упадка средневекового миросозерцания. М., 1892, с. 13. Цитата дана с большими сокращениями.— *378*.

[19] «Я не говорю о фактическом компромиссе между абсолютною истиною и нашею действительностью. Вся наша жизнь, прошедшая, настоящая и будущая, до конца истории, есть в каждом своем данном состоянии фактический компромисс между осуществляющимся в мире высшим идеальным началом и тою материальною, не соответствующею ему средою, в которой оно осуществляется» (В. С. Соловьев. О причинах упадка средневекового миросозерцания, с. 6.).— *381*.

[20] Там же, с. 6. Федоров цитирует с некоторыми неточностями.— *381*.

[21] Там же, с. 7.— *383*.

[22] Там же, с. 11.— *383*.

[23] Там же, с. 7.— *383*.

[24] Там же, с. 13.— *383*.

[25] В изданной на гектографе брошюре Соловьева были помещены и «Прения по реферату».— *384*.

[26] В начале реферата В. Соловьев приводит известное место из Евангелия от Луки (9:49—56): когда в одном самарянском селе не приняли Иисуса, его ученики Иаков и Иоанн сказали: «Господи, хочешь, скажем, чтоб огонь сошел с неба и истребил их, как и Илия сделал? — Обернувшись же, запретил им и сказал: не знаете, какого вы духа; ибо Сын человеческий пришел не погублять души человеческие, но спасать».— *385*.

[27] См. примеч. 17. По воспоминаниям В. А. Кожевникова, Н. Ф. Федоров рассказывал, как однажды он прямо спросил Соловьева, почему тот, признавая долг воскрешения, не скажет об этом открыто. Владимир Сергеевич на это ответил, что был бы рад прямо выступить с идеями воскрешения, но боится, что его засмеет Стасюлевич (редактор либерального «Вестника Европы», в котором Соловьев часто печатался). См.: ОР РГБ. Ф. 657. К. 3. Ед. хр. 3. Л. 313. В письме от 24 декабря 1897 г. к Кожевникову Николай Федорович так комментирует этот эпизод: «Конечно, для умных и разумных, подобных Стасюлевичу, подобных и древним эллинам, дело воскрешения — чистое безумие, но, признáюсь, В. С. Соловьева я считал величиною несравненно более крупною, чем Стасюлевич, который ничего своего, кажется, не сказал, и мне странно слышать, что мнение Стасюлевича и других таких же могло остановить В. С. Соловьева от выражения того, что он считает истиною. Для людей нашего времени страшнее всего быть смешными; боязнь быть смешным при недостаточной уверенности в истине удерживает, конечно, и Соловьева от открытого для всех, явного признания долга воскрешения. А если бы он решился безбоязненно сказать всю истину, то, если бы она и возбудила первоначально смех, смех этот скоро бы прошел, а серьезное обсуждение истины, которое непременно было бы возбуждено, если бы сказал ее Соловьев, способствовало бы скорейшему переходу от мысли лишь к самому делу воскрешения» (Н. Ф. Федоров. Сочинения. М., 1982, с. 644).— *385*.

[28] Поводом к Крымской войне 1853—1856 гг. послужила передача ключей от Вифлеемского храма, находившихся до того времени в ведении греческого духовенства, католикам. Она была произведена турецким правительством по настоянию Франции. После отказа султана отменить свое решение император Николай I ввел войска в княжества Молдавию и Валахию. Тогда Турция, Англия, Франция, а затем Сардиния объявили России войну.— *387*.

СУПРАМОРАЛИЗМ, ИЛИ ВСЕОБЩИЙ СИНТЕЗ (Т. Е. ВСЕОБЩЕЕ ОБЪЕДИНЕНИЕ)

Название этой работы представляет собой попытку Федорова дать «ученое» название своему учению. Предпринятое в ней краткое изложение идей «всеобщего дела» в виде двенадцати «пасхальных вопросов» отличается стремлением к четкости формулировок и даже афористичности. Во второй части работы Федоров определяет свои взгляды в кругу различных систем и учений, как западных (Кант, Штирнер, Ницше), так и отечественных (Толстой, Достоевский, В. Соловьев).

Работа написана за год до смерти мыслителя, в 1902 г. Из примечания Н. П. Петерсона к одному из писем Федорова к В. А. Кожевникову (без даты) выясняется точное время работы над окончательной редакцией статьи: «Я приезжал в августе 1902 г. в Москву, где прожил с половины августа до половины сентября... я записал в это время статью под заглавием «Супраморализм, или всеобщий синтез», помещенную ныне в I т. «Философии общего дела», на стр. 399—468-й» (ОР РГБ. Ф. 657. К. 3. Ед. хр. 3. Л. 27об.). Статья печатается по этому изданию.

[1] *Шарль Рише* (1850—1935) — французский физиолог и психолог, автор ряда литературных произведений. У него встречаются пренебрежительные интонации в отношении прошедших и будущих поколений: «Человеческие поколения быстро сменяют друг друга... Молодое и деятельное поколение двухтысячного года только в книгах услышит голос современных людей, а молодое и деятельное поколение настоящего времени будет принадлежать истории, будет сдано в архив. Так стоит ли беспокоиться об этих поколениях, раз они не станут беспокоиться о нас?» (Ш. Рише. Куда мы идем? — Напечатано как приложение к переводу романа Эд. Беллами «Через сто лет» (СПб., 1893, с. 238)).— *388.*

[2] Федоров сознательно излагает свой сугубо «ученый» супраморализм в форме «*пасхальных вопросов*» — как он считает, народно-крестьянского выражения идеи воссозидания прошедших поколений. «*Пасхальные вопросы*» — символическое обозначение проблем, встающих в связи с проектом «внехрамовой литургии», имманентного воскрешения.— *390.*

[3] Вольное переложение строки из стихотворения Баратынского «На смерть Гёте» (1832), в котором немецкий поэт прославлялся как великий язычник: «С природой одною он жизнью дышал».— *393.*

[4] Имеется в виду извержение вулкана Мон-Пеле, в результате которого был целиком уничтожен самый большой город острова Мартиника — Сен-Пьер — и погибли все его жители.— *393.*

[5] Федоров приводит несколько основных для истории человеческой мысли «формул», концентрирующих в себе целые мировоззренческие миры: от античности до ряда крупнейших философов нового времени. Знаменитое сократовское «*познай самого себя*», высеченное, кстати, над входом в храм Дельфийского оракула, по мысли Федорова, было логически продолжено афоризмом Декарта «*познаю, следовательно, существую*» и завершилось, точнее, деградировало в *«знай только себя», «возлюби себя» Макса Штирнера* (1806—1856) с его проповедью аморализма, эгоизма и нигилизма.— *394.*

[6] *Университет*, университетская наука — у Федорова одно из обозначений казенной, сословной, оторванной от коренных нужд жизни науки. «Университету» в таком особом смысле философ противопоставлял проективный музей как исследующее и обучающее учреждение, одушевленное родственным, отеческим чувством. В системе взглядов Федорова студенческие беспорядки порицались и рассматривались как «восстание сынов на отцов».— *398.*

[7] Иез. 37:3.— *399.*

[8] Федоров имеет в виду стихотворение *Алексея Степановича Хомякова*, русского философа-славянофила, публициста, поэта (1804—1860) — «Кремлевская заутреня на Пасху» (впервые напечатано в журнале «Москвитянин», № 9, 1850). В стихотворении есть такие строки:

Откроем ли радушные объятья
Для страждущих, для меньшей братьи всей?
Хоть вспомним ли, что это слово — братья —
Всех слов земных дороже и святей? — *400.*

[9] См. примеч. 2 к «Проекту соединения церквей».— *401.*

[10] См. примеч. 24 к IV ч. «Записки».— *401.*

[11] Речь идет о Ново-Иерусалимском монастыре, «подмосковной Палестине», построенной во второй половине XVII в. патриархом Никоном. Монастырь воспроизводил топографию святых мест Палестины, связанных с земной жизнью, подвигом Иисуса Христа, Его победным воскресением. Центр его — грандиозный собор Воскресения (созданный по образцу Иерусалимского), где пасхальные службы шли в течение всего года. По замыслу Никона, Ново-Иерусалимский комплекс должен был являть своего рода «икону» не только земного Иерусалима, но и горнего, «Нового», образ Царствия Небесного.— *401.*

[12] Заключительный стих Нагорной проповеди (Мф. 5:40).— *401.*

[13] «Который хочет, чтобы все люди спаслись» (*церковно-слав.*) — 1 Тим. 2:4.—*402.*

[14] В Книге пророка Ионы жители Ниневии, осужденные Богом на смерть за свои злодеяния («Еще сорок дней — и Ниневия будет разрушена!»), покаялись, выслушав проповедь Ионы, и страшный приговор был с них снят.— *402.*

[15] Самодержавие истолковывается Федоровым особым образом: он вкладывает в него как в готовую, уже существующую форму свое утопически-проективное содержание. Для русского философа идеальный самодержец, воспитатель, ведущий к совершеннолетию свой народ, повелитель слепых стихий материального мира, встает во главе государства, переходящего в отечество. Имен-

но в таком проективном, должном смысле самодержавие противопоставляется конституционализму западных демократий.— *403*.

[16] Ин. 5:17.— *404*.

[17] Федоров рассматривает «Рай» Данте из его «Божественной комедии», представленный поэтом по системе Птолемея девятью небесами, над которыми он помещает Эмпирей, где царит Вечный Свет Троичного Божества.— *404*.

[18] «*Римский орел*», символ Римской империи, представлен на втором небе рая, небе Меркурия, императором Юстинианом I. В речи, обращенной к Данте, гордо превозносит заслуги империи.— *405*.

[19] *Леруа Болье* Пьер-Поль (1843—1912) — французский экономист, сторонник экономического либерализма, выступавший против вмешательства государства в область экономики; ему был свойствен крайне оптимистический взгляд на развитие и расширение экономической жизни цивилизованных народов.— *405*.

[20] О ветхозаветных заповедях см. примеч. 40 ко II ч. «Записки». Для философа «Бог отцов» есть небесный представитель земных наших отцов, а земные отцы суть символы Отца Небесного. Поэтому первые пять ветхозаветных заповедей соотносятся для Федорова с «наибольшей заповедью», данной уже Христом: «Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душею твоею, и всем разумением твоим» (Мф. 22:37).— *406*.

[21] В. С. Соловьев в известном письме в редакцию «Вестника Европы» («По поводу последних событий»), написанном незадолго до смерти («Вестник Европы», 1900, № 9, с. 302—306), обосновывая мысль о наступившем крахе истории, ссылался на мнение своего отца, историка *С. М. Соловьева*: «Что современное человечество есть больной старик и что всемирная история внутренно *кончилась* — это была любимая мысль моего отца, и когда я, по молодости лет, ее оспаривал, говоря о новых исторических силах, которые могут еще выступить на всемирную сцену, то отец, обыкновенно, с жаром подхватывал: "Да в этом-то и дело, говорят тебе: когда умирал древний мир, было кому его сменить, было кому продолжать делать историю: германцы, славяне. А теперь где ты новые народы сыщешь?"» (В. Соловьев. Полн. собр. соч., т. 10. СПб., 1914, с. 225.)— *411*.

[22] *Мари Жан Антуан Никола де Кондорсе* (1743—1794) — французский писатель, политический деятель, один из родоначальников «теории прогресса», бесконечного совершенствования человечества. В своем сочинении «Эскиз исторической картины развития человеческого духа» (1794 г.) утверждал, что в ходе развития общества срок жизни человека будет увеличиваться «если не до бесконечности, то до неопределенной длительности» и даже появится возможность достижения бессмертия. Для Федорова бессмертие без воскрешения невозможно «ни физически, ни нравственно».— *411*.

[23] Не постыдно *(лат.)*.— *411*.

[24] Федоров имеет в виду книгу Макса Штирнера «Единственный и его собственность» (1844).— *411*.

[25] Произведения *Фридриха Ницше* (1844—1900) Федоров внимательно изучал в конце 90-х гг. Большую помощь в этом ему оказывал В. А. Кожевников, прекрасно владевший немецким языком. Чтение, осмысление, критика идей Ницше в те годы — одна из главных тем переписки учителя и ученика. Немецкому философу посвящена также большая часть статей философско-эстетического содержания из II т. «Философии общего дела». Под *учением* Ницше *о бесконечном множестве кончин мира* Федоров разумеет идею вечного возвращения, излагаемую в книге «Так говорил Заратустра». Там же, в главке «О войне и воинах» (ч. I), развивается мысль *о благе войны*.— *412*.

[26] Федоров здесь касается концепции синтеза искусств (А. Шопенгауэр, Ф. Ницше, Р. Вагнер), выдвинувшей музыкальную трагедию как высший жанр нового искусства. Полемика ведется с ранней работой Ф. Ницше «Происхождение трагедии из духа музыки» (1872), выводившей трагедию из темного, «дионисийского» начала, экстатического и опьяняющего «духа музыки».— *413*.

[27] Имеется в виду оперный театр, открытый в 1876 г. в Байрейте. Он был создан по замыслу Рихарда Вагнера и предназначался для постановки его произведений («Кольцо нибелунга» и др.).— *414*.

[28] В письме к Г. Брандесу от 10 апреля 1888 г., в котором Ницше коротко изложил основные этапы своей жизни, он писал: «Мои предки были польские дворяне (Ницки)... За границей меня обычно принимают за поляка» (Ф. Ницше. Соч. в 2-х т., т. I. М., 1990, с. 5). *Liberum veto* — «право запрета», с XVI до конца XVIII в. существовавшее в польском сейме право свободного протеста, в силу которого один возражающий член сейма мог сделать недействительным постановление сейма.— *414*.

[29] Полемика с учением Л. Н. Толстого занимает значительное место в «Философии общего дела». Отношения двух мыслителей были сложными: быстрое сближение и интенсивный обмен идеями в начале 80-х гг. (Федоров даже неоднократно пытался подвигнуть Толстого выступить с изложением учения о воскрешении от его собственного имени), решительное неприятие Федоровым толстовского учения в последующие годы и, наконец, резкий разрыв, инициатором которого был Федоров. Однако до конца своей жизни Толстой сохранил не только чувство глубокого уважения к личности и деятельности Федорова, но и интерес к его учению (прежде всего к вопросам о це-

ли и назначении искусства, идеям «регуляции природы», освоения космических пространств). Следы этого интереса прослеживаются в художественных произведениях, дневниках, письмах Толстого. И все же главного у Федорова — идеи имманентного воскрешения — Толстой не принимал, а в христианстве видел одну лишь проповедь морального усовершенствования. Идее воскресения во плоти Толстой противопоставил призыв к духовному, моральному воскресению к новой, праведной жизни («Отец Сергий», «Божеское и человеческое», «Записки сумасшедшего», неоконченная драма «И свет во тьме светит» и, наконец, роман «Воскресение»). Федоров резко полемизировал с Толстым — с его пониманием христианства, с отрицанием науки, особенно же ополчался на его учение о «непротивлении», видя в нем своеобразный налет буддизма, считая, что толстовский призыв не исполнять воинской повинности, отказываться от уплаты налогов и т. д. может привести не к царству любви, а к обострению вражды и борьбы. Кстати, и окончательный разрыв между двумя мыслителями произошел именно после того, как была опубликована в 1892 г. в лондонской газете «Дейли телеграф» статья Толстого «О голоде»; Федоров усмотрел в ней почти прямой призыв к мятежу, братоубийственному противостоянию. Отголоски этого возмущения находим и в данной части «Супраморализма». Тон федоровской критики достаточно резок, но следует учитывать, что эта резкость исходит из далеко не равнодушного, но внимательного и даже страстно-заинтересованного отношения к личности и творчеству Толстого. Подробнее о взаимоотношениях Толстого и Федорова см.: А. Горностаев. Перед лицем смерти: Л. Н. Толстой и Н. Ф. Федоров. Харбин, 1928; Н. Скатов. Спор двух утопистов.— «Звезда», 1978, № 8, с. 172—181; С. Семенова. Об одном идейно-философском диалоге (Толстой и Николай Федоров).// С. Семенова. Преодоление трагедии. М., 1989, с. 100—133.—*415*.

[30] См. в «Соединении и переводе четырех Евангелий»: «Началом всего стало разумение жизни. И разумение жизни стало за Бога. И разумение жизни стало Бог» (Л. Н. Толстой. Полное собр. соч. в 90 т., т. 24. М., 1957, с. 25).—*416*.

[31] *Филарет* (Василий Михайлович Дроздов) (1783—1867) — митрополит Московский, выдающийся церковный деятель, проповедник и богослов; покровительствовал развитию наук и искусств, был членом Российской академии наук, Общества истории и древностей российских и др. Его мысль и деятельность Федоров высоко ценил. В данном случае имеется в виду речь митрополита Филарета, произнесенная им при освящении храма мученицы Татьяны при Московском университете 12 сентября 1837 г. (см.: Слова и речи синодального члена Филарета, митрополита Московского, ч. 2. М., 1844, с. 245—256).—*416*.

[32] Человек человеку волк *(лат.)*.—*418*.

[33] Речь идет об ответе Ф. М. Достоевского от 24 марта 1878 г. на письмо Н. П. Петерсона с изложением основных положений учения Федорова. Достоевский проявил к ним горячий интерес: «Кто этот мыслитель, мысли которого Вы передали? 〈...〉 Он слишком заинтересовал меня. 〈...〉 Затем скажу, что в сущности совершенно согласен с этими мыслями. Их я прочел как бы за свои». Далее в письме Достоевский ставил ряд вопросов мыслителю, касающихся реальности телесного и личностного восстановления умерших, необходимости преображения воскресших. «Предупреждаю,— писал Достоевский,— что мы здесь, то есть я и Соловьев, по крайней мере верим в воскресение реальное, буквальное, личное и в то, что оно сбудется на земле». Письмо заканчивалось просьбой дать ему более точное и полное изложение взволновавших его мыслей (см.: Ф. М. Достоевский. Полн. собр. соч. в 30 т. т. 30(I). Л., 1988, с. 13—15). Письмо Достоевского должно было произвести на Федорова сильное впечатление: его учением пройдена первая, как бы историческая веха, оно вошло в сознание человека, которого история выделила в своих немногих «бессмертных», гарантированных памятью, изучением на будущие времена. Таких искал скромный библиотекарь, в них надеялся посеять семена своей идеи. Однако надежде убедить великого человека и через него впервые явить миру учение о воскрешении не суждено было осуществиться. Ответ Достоевскому, вылившийся в целое большое сочинение (см. преамбулу к «Записке»), был готов только к 1881 г., когда писателя уже не стало. И все же и того, что прислал Петерсон, оказалось достаточным, чтобы отразиться в творчестве последних лет Достоевского, в романе «Братья Карамазовы». Само письмо Достоевского было при содействии Н. П. Петерсона напечатано в воронежской газете «Дон» (1897, № 80) вместе с предисловием Федорова, поданным в форме разъясняющего письма Петерсона к редактору. В этом предисловии Федоров пытался в сжатом виде изложить учение «общего дела», представив его как логическое следствие мыслей самого Достоевского. Однако по реакции читателей на публикацию в «Доне» Федоров вскоре убедился, что такой «прием» имел свои минусы: некоторый оттенок мистицизма, свойственный Достоевскому, ложился и на учение «общего дела». Этим и объясняется столь резкое отмежевание от «мистицизма» Достоевского в вопросе о воскрешении, выразившееся в данной части «Супраморализма». Что касается упоминаемой в тексте публикации письма Достоевского в «Русском Архиве» (1904, № 3), то она была сделана уже после смерти Федорова и сообщение о ней в скобках принадлежит издателям, В. А. Кожевникову и Н. П. Петерсону.—*419*.

[34] В материалах к третьему тому «Философии общего дела» сохранился следующий отрывок: «Еще раннею весною 1889 года Соловьев говорил, что для осуществления общего дела нужно по крайней мере 25 или 10 тысяч лет 〈...〉, тогда как для обращения России в католицизм, для подчинения папе (что он называет соединением церквей) достаточно 15 лет. Поэтому последнее де-

ло он предпочитает первому, о котором говорить было бы еще несвоевременным!» (Из материалов к третьему тому «Философии общего дела» Н. Ф. Федорова, публикация С. Г. Семеновой.— Контекст 1988. М., 1989, с. 324—325). С Федоровым Соловьев лично познакомился в 1881 г., в начале 1882 г. прочел рукопись ответа Достоевскому и был захвачен и потрясен самой сутью учения «общего дела», выраженным в нем активным пониманием христианской задачи. Его лекции в Петербургском университете в январе—феврале 1882 г., особенно последняя — «Жизненный смысл христианства» — проникнуты сильнейшим влиянием Федорова, однако здесь, как и в других работах Соловьева («Красота в природе», 1889; «Общий смысл искусства», 1890; «Смысл любви», 1892—1894), идеи общего дела, по выражению самого Федорова, были переведены «на философско-мистический язык», лишены деловой конкретики. Это не могло не раздражать Федорова и ярко проявлялось как во взаимоотношениях с Соловьевым, так и в многочисленных заметках и письмах о нем. Подробнее о взаимоотношениях Соловьева и Федорова см.: В. А. Никитин. В. С. Соловьев и Н. Ф. Федоров.— «Символ», 1990, № 23, с. 279—300; С. Г. Семенова. Николай Федоров. Творчество жизни. М., 1990, с. 105—111.— *419*.

[35] К уже упомянутому письму Н. П. Петерсона Ф. М. Достоевскому (конец декабря 1877 г.) была приложена и тетрадка, содержавшая идеи Н. Ф. Федорова о новом типе образования и школы.— *420*.

[36] Речь идет о реферате В. С. Соловьева «Об упадке средневекового миросозерцания». См. примеч. 17 к «Проекту соединения церквей».— *420*.

[37] *Испано-американская война* (1898 г.), в ней Северо-Американские Соединенные Штаты выступили в поддержку борьбы кубинского и филиппинского народов против гнета Испании, однако преследовали при этом и свои захватнические цели.— *420*.

[38] В данном отрывке слово «*мир*» приводится в старой орфографии, представлявшей два варианта написания, соответствовавших двум значениям слова: «*міръ*» — вселенная и «*миръ*» — лад, гармония, спокойствие, умиротворение.— *424*.

[39] *Лев XIII* (1810—1903) — римский папа с 1878 г., выступавший за активную роль католичества в разрешении социального вопроса. В 1891 г. издал энциклику «Rerum Novarum», где требовал от духовенства энергичной работы в пользу народа. Рабочие союзы и рабочие законодательства рассматривал как два главных фактора социальной реформы. На энциклику «Rerum Novarum «опирались с момента ее издания так называемые католические социалисты (граф де Мён, Айрлянд, Грегуар и др.).— *427*.

[40] *Ричль* Альбрехт (1822—1889) — известный протестантский богослов, основатель теологической школы, получившей распространение в XIX в., преимущественно в Германии. Опираясь на критицизм Канта, отделил теорию познания от религии, знание от веры. Для христианской догматики, утверждал Ричль, Бог существует исключительно как любовь, поэтому из теологии должны быть исключены вопросы, имеющие метафизический характер, сама же метафизика возможна только на основе христианской этики. Адольф фон *Гарнак* (1851—1930) — теолог и историк, автор фундаментальных трудов по истории раннего христианства. Критиковал догматику, противопоставляя ей евангельское нравственное учение как идеал, который должен лечь в основу общечеловеческой морали и воплощение которого составляет цель исторического процесса. *Кафтан* Юлий (1848—1926) — протестантский богослов-ричлеанец, автор книг «Сущность христианской религии» (1881), «Вера и догмат» (1884) и др.— *427*.

[41] Ин. 3:24.— *428*.

[42] *Догмат о папской непогрешимости* был принят 18 июля 1870 г. на Ватиканском соборе по инициативе папы Пия IX, который стремился к укреплению духовного влияния папства после того, как светская власть папы на территории Папской области (Рим и его окрестности) в результате конфликтов между Италией, желавшей присоединения Папской области, и Францией, поддерживавшей папский престол, оказалась под угрозой. В результате разгоревшейся летом того же года франко-прусской войны Франция была вынуждена вывести свои войска из Рима, куда вошла армия Гарибальди, объявившая Рим столицей Италии. Отто *Бисмарк* (1815—1898), германский канцлер, повел решительную борьбу (так называемый культуркампф) с папством, которое, утратив светскую власть, приобрело — с принятием догмата о непогрешимости и канона «О Церкви» — неограниченную власть над католической церковью. Был принят ряд антицерковных законов, развязаны репрессии против духовенства. Впоследствии, уже при папе Льве XIII (см. примеч. 39), опасаясь растущего социалистического движения, Бисмарк пошел на союз с Ватиканом и отменил почти все принятые им ранее законы против церкви.— *428*.

[43] Речь идет о проекте «конституции», подготовленной министром внутренних дел России М. Лорис-Меликовым и представленной им Александру II в начале 1881 г. Проект был после долгих колебаний принят царем, но не подписан из-за гибели (1 марта 1881 г.) Александра II и вступления на престол его сына, Александра III, обнародовавшего 29 апреля 1881 г. манифест о своем стремлении сохранить во всей полноте самодержавную власть, унаследованную им от предков.— *429*.

[44] Речь идет о словах Версилова: «Русскому Европа так же драгоценна, как Россия: каждый камень в ней мил и дорог. Европа так же была отечеством нашим, как и Россия. О, более! Нельзя более любить Россию, чем люблю ее я, но я никогда не упрекал себя за то, что Венеция, Рим, Па-

риж, сокровища их наук и искусств, вся история их — мне милей, чем Россия. О, русским дороги эти старые чужие камни, эти чудеса старого Божьего мира, эти осколки святых чудес; и даже это нам дороже, чем им самим!» (Ф. М. Достоевский. Полн. собр. соч. в 30 т., т. 13. Л., 1975, с. 377).— *430*.

[45] Пс. 8:4,7; I Кор. 15:27.— *432*.

[46] Евр. 2:5,8.— *432*.

[47] Статья «*Разоружение*» принадлежит самому Федорову, была анонимно напечатана при его жизни в «Новом времени» (14 октября 1898); статья *«Борьба с градом» В. Р-кова* (Василия Егоровича Рудакова) появилась в № 9140 «Нового времени» за 15 (28) августа 1901 г.— *434*.

[48] Федоров ссылается на русский перевод книги немецкого писателя *Макса Симона Нордау* (1849—1923) «*Вырождение*», в которой он доказывает умственное, нравственное, эстетическое вырождение современной цивилизации и культуры. Там же, полемизируя с учением Л. Толстого, Нордау утверждает, что «человечество должно искать спасения не в возвращении к природе, но в разумной организации борьбы против природы, ⟨...⟩ в общей против нее воинской повинности, с правом льгот только для калек» (с. 103).— *434*.

[49] Федоров имеет в виду свои статьи. «*XXXI-я годовщина Воронежского Окружного Суда*» — написана Федоровым совместно со своим учеником Н. Петерсоном и напечатана в газете «Дон», 1898, № 139. «*Еще о памятнике Каразину*» — вероятно, имеется в виду статья Федорова «К вопросу о памятнике В. Н. Каразину» («Наука и жизнь», 1894, № 15—16).— *435*.

[50] В год 500-летия преставления преп. Сергия Н. Федоров загорелся проектом построить при небольшом храме преп. Сергия при Румянцевском музее копию того первого деревянного храма Пресвятой Троицы, который более пяти столетий назад воздвиг преподобный. Более того, осуществить это строительство всем миром, добровольно, по старинному обыденному обычаю — в один-два-три дня. С этим предложением в газете «Московские ведомости» от 13 сентября 1892 г., за восемь дней до общенародного крестного хода в Лавру, выступил, по просьбе Федорова, его ученик Сергей Сергеевич Слуцкий. Отклики были самые горячие, начали поступать пожертвования, но власти музея воспротивились, ссылаясь на возможность пожара. В 1893 г. в «Чтениях Общества истории и древностей российских» (т. 166) было напечатано «*Сказание о построении обыденного храма в Вологде*» с предисловием Федорова (подписано именем его друга и последователя С. Белокурова), а еще через год там же появилось воззвание о доставлении сведений об обыденных храмах.— *437*.

[51] Психические эпидемии и преступная толпа. Ревю де ревю *(франц.)*.— *437*.

[52] На 10-й Археологический съезд, проходивший в Риге в 1896 г., по просьбе Н. Ф. Федорова были посланы запросы: С. А. Белокуровым: «Было ли что-либо сходное, аналогичное с нашими обыденными храмами на Западе и не оттуда ли оно нами заимствовано или же обычай строения таких церквей в годины бедствия есть самородное явление?» и С. С. Слуцким: «Было ли что-либо сходное с нашими обыденными храмами и на Востоке, не только у православных греков, арабов, коптов, но и инославных народов, у армян, несториан, у индусов, китайцев, в Тибете, Монголии, Японии и т. д.?». К сожалению, запросы эти не подверглись обсуждению на съезде. На этот же съезд через посредство (и от имени) Н. А. Янчука, хранителя этнографического отдела Румянцевского музея, были отправлены еще два запроса о Памире (опубликованы в «Вопросах и запросах съезду» под № 86 и 87 (М., 1896): «1) Нужно ли считать исчерпанным вопрос о прародине и расселении индоевропейского племени и какую из существующих теорий следует признать в настоящее время более основательной, азиатскую или европейскую? и 2) Не будет ли признано своевременным и полезным возбудить вопрос об учреждении русской или международной экспедиции для исследования в палеонтолого-археологическом и геологическом отношениях Памира с прилегающими странами Центральной Азии для уяснения их роли в истории расселения человечества и в истории культуры вообще?» — *438*.

[53] Ин. 2:19.— *438*.

[54] Речь идет о В. А. Кожевникове, опубликовавшем в «Русском вестнике» за 1900 г. (№ 1) статью «Обыденные храмы в Древней Руси».— *438*.

[55] См. примеч. 43.— *438*.

[56] Статья самого Федорова; помещена в седьмом номере «Русского архива» за 1895 г.— *439*.

[57] Статья самого Федорова; печаталась в газете «Асхабад» в июле 1901 г.— *440*.

[58] На мирной конференции в Гааге (см. примеч. 2 к «Проекту соединения церквей») в ходе обсуждения вопроса о разоружении стало ясно, что он не будет решен удовлетворительным образом. Центральным же вопросом стал вопрос о средствах мирного разрешения международных столкновений. Были спроектированы международные следственные комиссии, кодифицированы постановления о добрых услугах и посредничестве, о международном третейском суде и т. д.— *440*.

33—155

**ВЫСТАВКА 1889 ГОДА,
ИЛИ НАГЛЯДНОЕ ИЗОБРАЖЕНИЕ КУЛЬТУРЫ,
ЦИВИЛИЗАЦИИ И ЭКСПЛУАТАЦИИ, ЮБИЛЕЙ СТОЛЕТНЕГО ГОСПОДСТВА
СРЕДНЕГО КЛАССА, БУРЖУАЗИИ ИЛИ ГОРОДСКОГО СОСЛОВИЯ,
И ЧЕМ ДОЛЖНА БЫТЬ ВЫСТАВКА ПОСЛЕДНЕГО ГОДА XIX ВЕКА
ИЛИ ПЕРВОГО ГОДА XX,
ТОЧНЕЕ ЖЕ, ВЫСТАВКА НА РУБЕЖЕ ЭТИХ ДВУХ ВЕКОВ;
ЧТО XIX ВЕК ЗАВЕЩАЕТ XX?**

К ПРОЕКТУ ЮБИЛЕЙНОЙ СТОЛЕТНЕЙ ВЫСТАВКИ

Поводом для написания этой статьи явилась Всемирная парижская выставка 1889 г., открывшаяся 5 мая в ознаменование годовщины начала революции 1789—1794 гг. Многочисленные отчеты о ней Федоров читал в русских и зарубежных газетах и журналах. Статья писалась по свежим следам события и дополнялась до начала 90-х гг. Через несколько лет, летом—осенью 1897 г., происходит новое сближение Федорова с Вл. Соловьевым, и тот предлагает Николаю Федоровичу помочь в напечатании какой-нибудь его работы. Федоров выбирает для этой цели статью «О выставке» и в письме к Н. П. Петерсону от 19 ноября 1897 г. просит его начать подготовку ее к печати (см.: ОР РГБ. Ф. 657. К. 4. Ед. хр. 6. Л. 79). Но уже 3 января 1898 г. Федоров пишет тому же адресату: «В настоящее время нет уже надобности в переписке статьи «О Выставке»... Соловьев ничего не сделал, что обещал, и не остается надежды на исполнение обещания» (там же, л. 86). Статья так и осталась в рукописи вплоть до выхода в свет I т. «Философии общего дела».

В острой, часто язвительной форме Федоров вскрывает в этой статье суть фундаментального выбора неоязыческого, потребительского общества. Она оригинальна по жанру. В ней мыслитель разворачивает своеобразный проект показательной выставки, венчающей XIX столетие, который наглядно представит современный строй и стиль жизни. Эта выставка должна стать постоянной, сохраниться для потомков как своего рода разоблачительный музей. Философ проводит особый взгляд на индустриальное производство и порожденный им «городской» уклад как действующий по образцу животного царства, по типу животного организма. Не случайно столь широкое распространение получает в XIX в. социал-дарвинизм, использовавший дарвиновскую теорию борьбы за существование, полового подбора, выживания и торжества сильного над слабым для объяснения функционирования общества. Подобный уклад, по Федорову, поощряет и разжигает животное начало в человеке, мешая дальнейшему развитию духовного начала в нем, осознанию его религиозно-эволюционных задач. Здесь в скрытой форме царит половой и естественный подбор. Мануфактурная промышленность, производство «мануфактурных игрушек» служит «половому подбору», украшению «самцов» и прежде всего «самок», обслуживает общество комфорта, развлечений и наслаждений. Оборотной стороной индустриализма, подчеркивал Федоров, тенью общества «полового подбора» является милитаризм, накопление орудий захвата и разрушения, война, борьба за рынки сбыта «мануфактурных игрушек», за наибольшее владение ими, т. е. в целом особая форма «естественного подбора». «Выставка» (символ ложного направления науки как служанки торгово-промышленной цивилизации) становится постоянной категорией федоровской мысли: ей он противопоставляет проективную реальность «музея» как органа синтеза всех наук и искусств в общем отеческом Деле.

Статья печатается по I т. «Философии общего дела», с. 492—519.

[1] Все четыре международные выставки, проводившиеся в Париже в XIX в. (первая была организована в Лондоне в 1851 г., всего за полвека было проведено их 22), располагались в основном на левом берегу Сены на *Марсовом* поле. Напротив, на правом берегу, куда вел *Иенский мост*, по случаю выставки 1878 г. был выстроен дворец *Трокадеро*, где размещалась и часть экспозиции выставки 1889 г.— *443.*

[2] «*Энциклопедия*, или Толковый словарь наук, искусств и ремесел» (35 томов, 1751—1780) была создана французскими просветителями во главе с Д. Дидро.— *443.*

[3] Вильям Эдуард Гартполь *Лекки* (1838—1903) — английский историк, приобрел известность своей «Историей возникновения и влияния рационализма в Европе», 1865 (рус. пер. СПб., 1871). Приводимая Федоровым мысль взята из сочинения «History of European Morals» (1869); на русский язык переведено введение к этому труду под заглавием «Основные начала нравственной философии» («Беседа» 1871, № 10).— *447.*

[4] Вильям Уарт *Гладстон* (1809—1898) — английский государственный деятель, в ходе своей 60-летней политической карьеры (4 раза был премьер-министром) провел ряд либеральных реформ, продолжал экспансионистскую внешнюю политику.— *448.*

[5] *Артикль де Пари* — составляющие славу французской, по преимуществу кустарной, промышленности предметы потребления, для производства которых требуется особый художественный вкус и изобретательность: тончайшие ювелирные изделия, игрушки, безделушки, кружева, вышивки, зонтики, поделки из металла, дерева, кожи и т. д.— *448.*

[6] *Мормонизм* — религиозная секта, возникшая в Северо-Американских Соединенных Штатах в 1830 г., проповедует собирание нового американского «сиона», подготовку его к тысячелетнему царству в Америке. Важную роль в ее функционировании играют деньги, сбор «десятины». Религиозная проповедь мормонов, которых, по данным 1971 г., насчитывается более 2 миллионов человек, включает превозношение капиталистического предпринимательства как этической ценности.— *449*.

[7] *Вандербильды, Ротшильды* — династии мультимиллионеров: первая — в Америке, нажившаяся на железнодорожных спекуляциях; вторая представляет известный, ставший международным банкирский дом в Европе. Обе процветали в XIX в.— *449*.

[8] Имеются в виду успехи Пруссии в австро-прусской войне 1866 г., определившие ее господствующую роль в будущем объединении Германии. В 1867 г. Франция стала устроителем Всемирной выставки в Париже (четвертой по счету), которую посетило рекордное для того времени число людей (8,8 млн.).— *450*.

[9] По Франкфуртскому мирному договору, подписанному 10 мая 1871 г., закрепившему результаты франко-прусской войны 1870—1871 гг., Франция обязалась выплатить 5 млрд. франков контрибуции.— *450*.

[10] *Вильгельм II* (1859—1941) — германский император и прусский король до 1918 г. В 1890 г. по его инициативе была созвана в Берлине международная *конференция по рабочему вопросу*, решения которой послужили основанием ряда реформ в рабочем законодательстве: установление обязательного выходного дня, запрещение детского труда, ночной работы для женщин.— *450*.

[11] См. примеч. 40 к II ч. «Записки».— 454.

[12] *2-м предисловием* Федоров называет публикуемую в этом томе I часть «Записки от неученых к ученым». Ее символом становится музей. Под *1-м предисловием* мыслитель имеет в виду работу «Проект соединения церквей» (см. в наст. томе), «эмблемой» ее как обращения конкретно к ученым духовного сана становится *храм-памятник*. В примыкающих к этой работе статьях Федоров предлагает проект символической росписи внутренних и наружных стен образовательного храма-памятника, в котором наглядно представлены его основные идеи (см. т. 3 наст. изд.).— *456*.

[13] *Парламент религий в Чикаго* — см. преамбулу к «Проекту соединения церквей». Если выставке Федоров противопоставляет музей, то эклектичному соединению всех религий в некоей «религии разума» он противопоставляет проект сближения различных вероисповеданий в «общем деле», с которым он сам выступил в работе «Проект соединения церквей» и в примыкающей к ней статье «Собор» (см. в наст. томе). В последней он подробно разбирает неосуществленные проекты росписи Пантеона, принадлежащие французскому художнику *П. Шенавару* (см. примеч. 41 к «Собору»).— *456*.

[14] «*Бесцельный труд*» — выражение, неоднократно встречающееся у Федорова в качестве негативной категории. Развито и в работе В. А. Кожевникова «Бесцельный труд, «не-делание» или дело? Разбор взглядов Эмиля Золя, Александра Дюма и графа Л. Н. Толстого на труд». М., 1894.— *458*.

[15] Куртуазность *(франц.)* — *460*.

[16] *Каменные бабы* — название каменных изваяний (от одного до четырех метров высоты), ставившихся в древности (конец I тыс. до н. э.— нач. I тыс. н. э.) обычно на погребальных курганах на степных пространствах от Днестра до Алтая и Монголии. В Монголии и Туркестане каменные бабы служили надгробными памятниками, а также изображениями умерших предков.— *461*.

[17] Китай у Федорова часто называется чтителем праха, гробов, поскольку на протяжении тысячелетий религией там был культ предков, высоко ценимый мыслителем, как древнейшее ядро всякой религии. См. 1-й параграф II ч. «Записки».— *461*.

[18] В оригинальной форме вымышленного процесса сынов против отцов (толчком могли послужить рассуждения самоубийцы из октябрьского 1876 г. «Дневника писателя» Достоевского — статья «Приговор»,— где герой предъявляет претензии к природе, произведшей его на свет (см.: Ф. М. Достоевский. Полн. собр. соч. в 30 т., т. 23. Л., 1981, с. 146—148)) Федоров еще раз выдвигает свои аргументы за физическую (онтологическую) и нравственную необходимость воскрешения отцов для бессмертия и счастья самих сынов, т. е. всего рода человеческого в его целостности. Важной является мысль об абсолютной добровольности такого Дела, предполагающего лишь осознание своего долга сынами, и долг самих отцов по соответствующему воспитанию сынов.— *461*.

СОДЕРЖАНИЕ

Н. Ф. ФЁДОРОВ

СОБРАНИЕ СОЧИНЕНИЙ
В ЧЕТЫРЕХ ТОМАХ

Том первый

Редактор *М. А. Колеров*
Художник *В. А. Пузанков*
Художественный редактор *В. К. Кузнецов*
Технический редактор *С. Л. Рябинина*
Корректор *И. В. Леонтьева*

ИБ № 19643
ЛР № 060775 от 25.02.92.

Подписано в печать 01.03.95.

Формат 70×100 1/16. Бумага офсетная. Гарнитура таймс.
Печать офсетная.
Усл.печ.л. 42,9. Усл.кр.отт. 42,9. Уч.изд.л. 48,17.
Тираж 5 000 экз. Заказ № 155. С 035. Изд. № 48989

А/О Издательская группа «Прогресс»
119847, Москва, Зубовский бульвар, 17

Можайский полиграфкомбинат Комитета
Российской Федерации по печати.
143200, Можайск, ул. Мира, 93

А/О Издательская группа «Прогресс»

Выйдет в свет

Гейне Г. К истории религии и философии в Германии

Взяв в руки книгу «К истории религии и философии в Германии», мы встречаемся с незнакомым знакомцем — Генрихом Гейне (1797—1856). Певец любви в «Книге песен», сатирик в ностальгической поэме «Германия. Зимняя сказка», отчаянный полемист-«бретер», даже сенсимонист, чьи пути пересеклись с Марксом—Энгельсом,— этот «друг Маркса, Вакха и Венеры», оказывается, был мастер рассказывать о философии. Лютер, Спиноза, Лессинг, Кант, Фихте, Шеллинг — это совсем не страшно и не скучно! Французы, для которых Гейне написал свою «историю», упивались этим остро-занимательным приглашением в таинственный и прекрасный мир германской мысли. А чем мы хуже французов?

А/О Издательская группа «Прогресс»

Выйдет в свет

И. Пригожин, И. Стенгерс. Время, хаос, квант

Новая книга выдающегося бельгийского ученого, лауреата Нобелевской премии Ильи Пригожина, написанная в соавторстве с Изабель Стенгерс. И. Пригожин — глава Брюссельской школы, директор Международного центра статистической физики в Остине, один из творцов теории диссипативных структур.

Книга посвящена современным подходам к решению парадокса времени — однонаправленности течения времени, или существования «стрелы времени».

Предназначается для всех, кто интересуется проблемами философии, теории систем, нелинейной физики.

ЗАМЕЧЕННЫЕ ОПЕЧАТКИ, ИСПРАВЛЕНИЯ И ДОПОЛНЕНИЯ

(ИЗ ДОПОЛНИТЕЛЬНОГО ТОМА)

Т. I

страница, строка	напечатано	следует читать
Фронтиспис	С рисунка Л. О. Пастернака 90-х годов XIX века	С портрета Н. Ф. Федорова работы Л. О. Пастернака
стр. 5, строка 7 снизу	М., 1908. с. 320.	Ч. 1. М., 1908, с. 320.
стр. 11, строка 11 снизу	13(28) декабря	15(28) декабря
стр. 98, строка 12 сверху	Сим <вола>	Сим<вола>
стр. 111, строка 5 сверху	если человек свободен то свободен как птица в клетке	если человек свободен, то свободен как птица в клетке
стр. 131, строки 22–23 снизу	заботиться лишь о живущих, забывая умерших, и приводить к распадению.	заботится лишь о живущих, забывая умерших, и приводит к распадению.
стр. 156, строка 4 сверху	наоплатоников	неоплатоников
стр. 171, строка 7 снизу	вечерней любви	вечерей любви
стр. 173, строка 5 сверху	Грек	грек
стр. 179, строка 3 сверху	могущество	могуществом
стр. 242, строка 2 снизу	Кебуш Чандер Сен	Кешуб-Чандер-Сен
стр. 377, строка 5 сверху		установление в XVIII веке *единоверия* *Комм.*: Единоверие – особая часть греко-российской церкви, образованная по подобию католической унии и действующая на основании «Правил единоверия», высочайше утвержденных 27 октября 1800 г. по представлению митрополита Московского Платона (Левшина). В единоверческих приходах, устраивавшихся в отбиравшихся у старообрядцев храмах и монастырях, было разрешено оставлять дониконовские церковные чины, вести службы по старым книгам, сохранять старообрядческие обычаи при обязательном условии юридического подчинения господствующей церковной иерархии. Введение «единоверия» не привело в действительности ни к слиянию, ни к примирению между представителями старой и новой веры, не способствовало преодолению раскола русской церкви, что и дало Н. Ф. Федорову повод к упрекам в фальши и безжизненности этого «мнимого дела». (Примечание подготовлено *А. В. Знатновым.*)
стр. 421, строка 14 сверху	Бога-отцов	Бога отцов
стр. 432, строка 9 сверху	Ныне же не увидим ему всяческая покорена	Ныне же не видим ему всяческая покорена
стр. 434, строка 15 снизу	Станаевич	Станоевич
стр. 440, строка 3 снизу	момент издания в 1901 году пасхального манифеста	момент издания в 1900 году пасхального манифеста

стр. 442, строка 11 снизу		Наша местная, всероссийская мануфактурно-художественная выставка 1882 года *Комм.*: Речь идет о Всероссийской промышленно-художественной выставке, проходившей в Москве в 1882 г. (располагалась на Ходынском поле). Н. Ф. Федоров посетил эту выставку вместе с Л. Н. Толстым.
стр. 448, строка 19 снизу		Что могут произвести 7-й и 8-й отделы французской выставки в Москве *Комм.*: Ниже Н. Ф. Федоров комментирует отделы французской промышленно-художественной выставки, проходившей в Москве с 29 апреля по 6 октября 1891 г. (подробнее см. примеч. 96 к разделу «Статьи и заметки разного содержания» – Д, с. 201).
стр. 465, строки 9–11 сверху	Впервые с полным упоминанием имени Федорова и репродукцией его портрета небольшой отрывок из его сочинений под заглавием «Астрономия и архитектура» был помещен В. Я. Брюсовым в 1904 г. в журнале «Весы». Через два года там же был напечатан еще один фрагмент Федорова «Письмена»	Впервые с полным упоминанием имени Федорова и репродукцией его портрета небольшой отрывок из его сочинений под заглавием «Астрономия и архитектура» был помещен В. Я. Брюсовым в 1904 г. в первом номере журнала «Весы». В шестом номере того же журнала за 1904 г. был напечатан еще один фрагмент Федорова «Письмена»
стр. 465, строка 25 снизу	и второй – в 1928 г.	в 1928 г., второй – в 1929 г.,
стр. 465, строка 16 снизу	несколько писем Федорова о Туркестане.	несколько писем Федорова о Туркестане. Пять писем Н. Ф. Федорова В. А. Кожевникову появились в 1929 г. в газете «Евразия» (4 мая, № 24).
стр. 466, строка 12 снизу	части.	части. О работе Н. Ф. Федорова над текстом «Записки» см. также примеч. 1 к письму 25 – Д, с. 248–249.
стр. 468, строки 20–22	Это явилось непосредственным толчком для разработки федоровского проекта превращения орудий истребления в орудия спасения, а самого войска – в естествоиспытательную силу.	Это явилось непосредственным толчком для актуализации федоровского проекта превращения орудий истребления в орудия спасения, а самого войска – в естествоиспытательную силу, разрабатывавшегося им уже ряд лет.
стр. 479, строка 13 снизу	Памрепиос	Пампрепиос
стр. 487, строка 18 снизу	утратой их влияния на другие страны.	утратой их влияния на другие страны. В период «авиньонского пленения» пороки католического духовенства достигли небывалых размеров, что дало повод Франческо Петрарке назвать развратный двор папы Климента VI (Пьера Роже) – «Вавилоном», а само авиньонское пленение – «вавилонским». (Указано *А. В. Знатновым.*)
стр. 507, строка 25 снизу	Антония	Амвросия
стр. 507, строка 11 снизу	в 1853 г.	в 1653 г.
стр. 507, строка 7 снизу	в 1854 г.	в 1654 г.
стр. 508, строка 29 снизу	По воспоминаниям В. А. Кожевникова,	По воспоминаниям Н. П. Петерсона,

стр. 508, строка 24 снизу	В письме от 24 декабря 1897 г. к Кожевникову Николай Федорович	В письме от 24 декабря 1897 г. к Кожевникову Н. П. Петерсон
стр. 511, строки 33–34 сверху	на письмо Н. П. Петерсона с изложением основных положений учения Федорова.	на присланное ему Н. П. Петерсоном изложение основных положений учения Федорова.
стр. 512, строка 12 сверху	Подробнее о взаимоотношениях Соловьева и Федорова см.:	Подробнее о взаимоотношениях Соловьева и Федорова см. примеч. 175 к разделу «Статьи и заметки о Ф. М. Достоевском, Л. Н. Толстом, В. С. Соловьеве» (Д, с. 79–139);
стр. 512, строки 15–17	[35] К уже упомянутому письму ∞ образования и школы	[35] Н. П. Петерсон изложил идеи Н. Ф. Федорова в статье «Чем должна быть народная школа» (текст ее см. в Т. IV наст. изд., с. 506–513). Именно эта статья была послана им Ф. М. Достоевскому.
стр. 513, строка 18 сверху	статья Федорова	совместная статья Н. Ф. Федорова и И. А. Борисова
стр. 513, строки 29–30 сверху	(подписано именем его друга и последователя С. Белокурова)	(печаталось «под наблюдением» его друга и последователя С. Белокурова)
стр. 514, строка 13 сверху	дополнялась до начала 90-х годов.	дополнялась до начала 90-х годов: часть текста статьи представляет собой разбор французской выставки 1891 г. в Москве.
стр. 514, строка 19 сверху	(там же, л. 86).	(там же, л. 86). Новый виток работы над статьей пришелся на осень 1899 г., поводом к чему послужило предстоящее открытие Всемирной выставки 1900 г. в Париже. Находясь в Асхабаде, Н. Ф. Федоров пишет введение и заключение к статье, текст которой ранее был оставлен им у В. А. Кожевникова, и обсуждает с учеником возможность опубликования этой статьи с новыми добавлениями (см. письма 204, 207, 208, 210 и примеч. к ним – Т. IV наст. изд., с. 403, 405–407, 408–410; Д, с. 364–367). В. А. Кожевников на основе имевшихся у него и вновь присланных Федоровым материалов подготовил статью «О всемирной выставке», однако попытка опубликовать ее в журнале «Вера и разум» не увенчалась успехом (см. письмо 214 – Т. IV наст. изд., с. 413–414).
стр. 515, строка 27 сверху	(см. т. 3 наст. изд.)	(см. т. 3 наст. изд.). Можно и иначе интерпретировать 1-ое и 2-ое предисловия, исходя из указания Федорова, что первое предисловие «есть призыв ученых [...] русских и нерусских к переходу от мысли к делу», а второе – призыв «ученых духовного сана»: 1-м предисловием тогда можно считать начало второй части «Записки...», носящей подзаголовок: «записка от неученых к ученым русским, ученым светским...», а 2-м предисловием – те фрагменты 1-ой части «Записки», которые выросли из писем Н. Ф. Федорова к Амвросию (Ключареву) и Антонию (Храповицкому), на что указывает и письмо 71 (Т. IV наст. изд., с. 253).

Замеченные опечатки

Стр.	Текущее издание	Издание 1982 г. Москва: Мысль. Н.Ф. Фёдоров - Сочинения
39	тех, которые употребляются на войне. **Однако** из таких средств управления ме	Одно
77	мы не можем, если бы **даже внутри** России, в самой глуши, во всяком месте	мы не можем, если бы даже и хотели… Мы не можем не думать об этом вопросе, об отношении к Востоку и Западу, и потому, что даже внутри России
156	Афины **устратили** смысл жизни (так как со времени почти Александра они бы	утратили
157	верных; одновременное же **празднoвение** Пасхи было лишь одновре	празднование

Стр.	Текущее издание	Исправления по смыслу и справочным изданиям
205	она не нашла **домов, которых** никто и никогда не умирал бы. Тогда Будда	она не нашла домов, **в** которых никто и никогда не умирал бы. Тогда Будда
224	наносят оскорбление кресту, сами подвергаются **оскорблениями**, все	оскорблениям
318	**carirani** — множественное от **carira** — тело, т. е. буддисты почитали самое	Мощи — **çarirani** — множественное число от **çarira** — тело
322	на котором *«Гостия»,* судя по **из** взорам, устремленным к Троице, и вы	их
482	зану. В ней приведены предания и рассказы о Чингисхане (ок. **1115**—1227), основателе первого еди	**1155** *(проверено по энциклопедии)*
483	**1894** г. (9 термидора): в это время была принята конституция, изданы декреты о полном уничтожении	1794
485	contemporaine») (журнал «Revue des deux **mondes**, 15 janvier, 1880, p. 281—311), развивавшую	contemporaine») (журнал «Revue des deux monde**s»**, 15 janvier, 1880, p. 281—311), развивавшую
487	в тупик по вопросу о церковной реформе, в 1431—1449 гг. был **создан** Базельский собор, на который,	**созван**
503	мире, лежал идеал меры и «средины». Тот же принцип **бы** основополагающим и для его эстетики	**был**